Actas UFV

Congreso Internacional. 8-10 de noviembre de 2018
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

Mayo del 68 (Volumen II)

Una época de cambios, un cambio de época

Directora
María Lacalle Noriega

Coordinadora
Elena Postigo Solana



Actas UFV

Congreso Internacional. 8-10 de noviembre de 2018
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

Mayo del 68 (Volumen II)

Una época de cambios, un cambio de época

Directora
María Lacalle Noriega

Coordinadora
Elena Postigo Solana



El 68 fue sin duda un año agitado, lleno de acontecimientos de distinto signo, de grandes esperanzas y sueños y también de violencia y disturbios. El año en que una generación de jóvenes se rebeló contra el mundo de sus padres, que consideraban injusto y despreciable. En el recién concluido cincuenta aniversario de estos sucesos se ha hablado mucho de ello. Algunos lo idealizan y otros lo consideran la fuente de todos los males actuales. Hay quien quiere revivirlo y quien pide que pasemos página y lo olvidemos. Es cierto que las barricadas duraron apenas unas semanas, y que la imaginación no llegó al poder, ni lo imposible se hizo realidad.

Pero el mundo no fue igual después de aquello pues estalló una contracultura en reacción a una sociedad acomodada y puritana, que cambió el curso de la historia occidental. Por eso dicen algunos que fue –es– la revolución más larga de la historia.

Mayo del 68

Una época de cambios, un cambio de época

Volumen II

Congreso internacional. 8-10 de noviembre de 2018
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

Congreso internacional
8-10 de noviembre de 2018
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

Mayo del 68

Una época de cambios, un cambio de época

Volumen II



Mayo del 68. Una época de cambios, un cambio de época

Congreso internacional.6 8-10 de noviembre de 2018. UFV (Madrid)

Directora

María Lacalle Noriega

Coordinadora

Elena Postigo Solana

Universidad Francisco de Vitoria

Crta. Pozuelo-Majadahonda, km 1,800

28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid)

editorial@ufv.es

www.editorialufv.es

Primera edición: mayo de 2019

ISBN obra completa edición impresa: 978-84-17641-38-2

ISBN obra completa edición digital: 978-84-17641-39-9

ISBN volumen II edición impresa: 978-84-17641-36-8

ISBN volumen II edición digital: 978-84-18360-22-0

Depósito legal: M-18988-2019

IImpresión: Safekat, S. L.

Esta editorial es miembro de UNE, lo que garantiza la difusión y come

Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

II. Historia y política

IV. Educación

Alberto Methol Ferré: sus reflexiones con ocasión de la HUMANAE VITAE

Elaisa Varela Vega

I

Cultura y humanidades

DE LOS PANFLETOS DE MAYO DEL 1968 A LOS FOROS DIGITALES DEL SIGLO XXI: OPORTUNIDADES Y DESAFÍOS DE LA COMUNICACIÓN INTERNACIONAL EN LA ARTICULACIÓN GLOBAL DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Juan Luis López-Aranguren

INTRODUCCIÓN

La percepción generalizada es que la revolución cultural y el impacto político posterior que produjo el movimiento de Mayo del 68 se limitó a Occidente. Sin embargo, esta corriente nacida en las calles de París se extendió a diferentes sociedades de todo el mundo, sobrepasando las fronteras de lo que Huntington consideraría como la civilización occidental, hasta llegar incluso a afectar a sociedades muy alejadas tanto geográfica como culturalmente del estándar occidental como es la sociedad japonesa. La hipótesis de partida para este artículo es que la dimensión a través de la cual se produjo esta expansión global fue la comunicativa y no la política. De esta forma, este artículo explorará, en primer lugar, cuál ha sido el impacto de la dimensión comunicativa en la expansión global de la revolución cultural de Mayo del 1968 tomando, entre todos, el estudio de caso de la sociedad japonesa y las protestas de la nipona All-Japan League od Students Self-Government (, Zen Nihon Gakusei Jichikai Sō Rengō) abreviada popularmente como Zengakuren ().

En segundo lugar, se estudiarán las propuestas tanto políticas como relativas a la familia de dichas propuestas en atención a su adaptación a estas diferentes realidades culturales, tan diferentes como pueden ser la occidental y la japonesa. En tercer y último lugar, se estudiará de qué forma, cincuenta años después de los sucesos de Mayo del 68, se ha articulado a través de medios online

distribuidos un movimiento cultural transnacional que busca contestar intelectualmente y corregir socio-políticamente la llamada ideología de género en diferentes sociedades del planeta.

1. DE PARÍS A OCCIDENTE Y LUEGO AL MUNDO: EL PAPEL DE LA DIMENSIÓN COMUNICATIVA EN LA EXPANSIÓN GLOBAL DE MAYO DEL 68

Un debate existente entre los ámbitos académicos y políticos es el de si Mayo del 1968 puede considerarse como un movimiento contestatario francés que luego se extendió al resto de Occidente adquiriendo nuevas características supranacionales o si fue un movimiento puramente occidental surgido como tal desde su origen. Este debate es más ambicioso incluso al introducir una nueva sociedad no occidental como es la japonesa en la cronología y el espectro de sucesos que formaron estos sucesos. La primera hipótesis entronca con una concepción tradicional westfaliana del mundo en el que las realidades sociales se acomodan a las realidades políticas que las contienen. En este sentido no se podría hablar propiamente de un movimiento de Mayo del 68 global, sino de una sucesión de fenómenos puramente nacionales que se concatenaron sucesivamente en un espectro global. Sin embargo, la segunda hipótesis de un movimiento surgido ya en sus orígenes con características puramente occidentales y que se fue extendiendo de forma natural por los países que conformaban esta colectividad cultural entroncaría con una concepción huntingtoniana del mundo en el que las unidades básicas de articulación colectiva social no son los Estados, sino las civilizaciones.

Este debate revelaría no solamente las mecánicas básicas que determinaron el nacimiento y evolución del movimiento de Mayo del 68, sino también la propia naturaleza de la sociedad: si movimientos supranacionales nacen como tales ya desde su mismo origen, sin una necesidad ulterior de adopción de nuevas características estructurales, resultaría consistente con los datos empíricos el hablar de una sociedad supranacional, al menos en lo que respecta a ciertas dimensiones. Ya Klimke y Scharloth (2008) apuntaron que «no existe ninguna

duda de que las sociedades europeas fueron fundamentalmente transformadas como resultado de los eventos de Mayo de 1968». En este mismo sentido, si este movimiento se extendió a sociedades no occidentales como la japonesa, se podría argumentar la existencia de patrones comunes a diferentes sociedades no solamente ya transnacionales, sino también «transcivizacionales».

Tal y como ha indicado Schulz-Forberg (2009), algunos de los autores que han explorado esta posibilidad de una sociedad transnacional han sido, entre otros, Tony Judt en su obra Postwar (2005) al integrar las historias políticas de Europa Occidental y Europa del Este desde una perspectiva integradora en una narrativa civizacional única. Cierto es que, tal y como señala Schulz-Forberg, el tratamiento de Judt de Mayo del 68 es, en palabras de Geroge Elley, «one of the weakest of the book [offering] an oddly diffuse and decontextualized treatment of the surroundings cultural radicalism» (2008, 199). Sin embargo, el hecho de que la interpretación de Mayo del 68 como un movimiento supranacional desde sus mismos orígenes se extienda no solamente al campo de la antropología social sino también a la historiografía y la ciencia política refuerza su consideración como una manifestación civizacional.

Y aquí surge la primera pregunta sobre la que articular la primera hipótesis: si Mayo del 68 es un fenómeno supranacional y no se ha canalizado originariamente desde la política, ¿ha podido ser canalizado, saltando de país en país, desde la dimensión comunicativacultural? Para responder a esta incógnita será necesario ampliar el espectro de estudio hasta incluir entornos culturales no occidentales, como es el caso de Japón.

2. MAYO DEL 1968 EN JAPÓN: LA EXPANSIÓN TRANSCIVIZACIONAL GLOBAL DE UN MOVIMIENTO

En el país nipón, tres movimientos simultáneos se manifestaron a la vez integrando de lleno al país asiático en el eje de sociedades afectadas por el

terremoto de Mayo del 68. En primer lugar, se dieron protestas estudiantiles en la Universidad de Tokio, reclamando reformas del sistema universitario nipón. En segundo lugar, movimientos anticontaminación se extendieron por Japón ante una industrialización cada vez más agresiva, base del milagro económico japonés. En tercer y último lugar, movimientos de protesta contra la ratificación del Tratado de Seguridad Mutua entre los EE. UU. y Japón (Treaty of Mutual Cooperation and Security Between the US and Japan, , Nihon-koku to Amerika-gasshūkoku to no Aida no Sōgo Kyōryoku oyobi Anzen Hoshō Jōyaku) abreviado popularmente como Anpo jōyaku () o simplemente Anpo ().

Tal y como Oguma Eiji (2015) ha estudiado, la oposición al Anpo jōyaku vino principalmente articulada por la organización estudiantil Zengakuren, que fue tomada por activistas disidentes del Partido Comunista Japonés (Japanese Communist Party, JCP, , Nihon Kyōsan-tō) que rompieron con la organización matriz tras la represión comunista contra la Revolución de Hungría en 1956. Estos estudiantes se agruparon en la Japan Revolutionary Communist League, JRCL, (, Nihon Kakumeiteki Kyōsansugisha Dōmei) y se hicieron con el control de la Zengakuren. Sin embargo, la imposibilidad de impedir la ratificación del Tratado de Seguridad entre EE. UU. y Japón en 1960 llevó a esta organización a una crisis y a su posterior disolución y fragmentación en diferentes organizaciones pequeñas enfrentadas entre ellas o «sectas». Resulta significativo que se empleaba la expresión anglosajona en katakana de sekuto, , en lugar del equivalente en japonés de Gakuha, , «corriente, escuela o secta de pensamiento», que podría ser más tradicional. Esto muestra un fuerte proceso de inculturación en la sociedad japonesa por el cual no solamente se adoptan manifestaciones políticas y sociológicas foráneas, sino también las expresiones asociadas a las mismas. Esto refuerza la idea de un canal comunicativo transnacional a través del cual se han articulado los movimientos de Mayo del 68 en todo el planeta, por encima de las manifestaciones políticas específicas de cada país.

Los elementos más activistas de estos grupos se reunificaron posteriormente bajo la All-Campus Joint Struggle League, Zenkyōtō, , siguiendo el impulso global de Mayo del 68. Esta nueva organización llevó a cabo campañas de un

gran impacto comunicativo que sorprendió a una sociedad japonesa no habituada a percibir dichas manifestaciones de oposición política y cultural. Un ejemplo de esto fue la protesta en octubre de 1967 cerca el aeropuerto de Haneda y el enfrentamiento con la policía en un intento de impedir la visita del primer ministro Sato Eisaku a Vietnam para apoyar públicamente la colaboración militar entre Vietnam del Sur y EE. UU. Tal y como Oguma narra, la dimensión comunicativa tuvo un impacto máximo:

Students wearing plastic construction helmets and wielding two-by-fours overpowered lightly armed police. Images of the violent confrontation, in which one student activist was killed, were broadcast on national television news programs in vivid color, at a time when color televisions had only recently become widespread. Younger students and workers who had missed out on the 1960 protests were enthralled by the heroic struggle they witnessed on their televisions and the recently moribund Zengakuren sects saw a surge in membership and participation (Oguma, 2015).

La dimensión de defensa adquirió un nuevo protagonismo conforme se acercaba la fecha de 1970, ya que el Tratado de Seguridad entre EE. UU. y Japón tenía una duración inicial de diez años y debía decidirse su renovación. En este contexto, el movimiento Zenkyōtō logró una nueva oportunidad para visibilizar su capacidad de movilización allí donde Zengakuren había fallado. La opinión pública, sin embargo, no era tan partidaria de los postulados anti-estadounidenses de estas organizaciones: según indica Oguma basándose en encuestas de opinión de la época, menos del 20 % de los estudiantes universitarios (el colectivo demográfico más próximo a estas tesis) apoyaban activa o pasivamente este movimiento, mientras que el 80 % restante se mostraban indiferentes o se oponían directamente a estas propuestas. Esto indicaría que apenas el 4 % de la población japonesa entre los 18 y los 25 años aproximadamente, unos 300 000 estudiantes, participaron en las manifestaciones o las apoyaban (Oguma, 2015).

El impacto de la dimensión comunicativa en el nacimiento y en la articulación

de este movimiento no fue algo único de 1968. Tal y como Oguma explica:

1848 in Europe was a tim when print media were spreading. However, in contrast to print, visual images broadcast in TV or color photo printing could transcend language divisions. It made possible wide geographical influence and had the capacity to stimulate the imagination, while being less demanding in terms of understanding. This resulted in a qualitative change in the mutual resonance of the movements (Oguma, 2018).

En este sentido, cuanto menor es el esfuerzo requerido para descifrar el mensaje, mayor es la capacidad de extenderlo. De esta forma, la irrupción de la televisión en la dimensión comunicativa global supuso un hito fundamental en la articulación global de fenómenos sociales como ocurrió con Mayo del 68. Sin la televisión, difícilmente este movimiento podría haberse articulado de forma global en sociedades tan diferentes como la occidental y la japonesa. Esto llegó incluso al punto de que los propios atuendos y diseño de las manifestaciones de los activistas se prepararon con la cobertura televisiva en mente, por encima de otras consideraciones: por ejemplo, los activistas de Zenkyōtō comenzaron a llevar cascos rojos, ya que eran más reconocibles en las coberturas televisivas:

Japan’s new left groups wore colorfully painted helmets. According to the recollection of a veteran activist, when he asked young activists in his group why they painted their helmets red during 1967 demonstrations, their reply was ‘red is a good color for television (Oguma, 2018).

Finalmente, el movimiento Zenkyōtō fue neutralizado por la policía y falló en su objetivo de impedir la renovación del Tratado de Seguridad entre EE. UU. y Japón. Parte de esta desintegración viene explicada por la propia dimensión comunicativa que ayudó a crearla: los activistas más radicalizados de Zenkyōtō formaron o se integraron en grupos terroristas de extrema izquierda y viajaron al extranjero a participar en conflictos foráneos o bien fueron arrestados por la policía en operaciones con una intensa cobertura mediática. Entre los primeros

se encuentran los activistas que secuestraron un avión de pasajeros y lo desviaron a Corea del Norte o los que se unieron a guerrillas palestinas. Entre los segundos se encuentran los que formaron parte del United Red Army (Rengo Sekigun) y en febrero de 1972 fueron desarticulados tras el asalto policial a su guarida montañosa en Asama Sanso, en el que murieron 12 terroristas. Tal y como Oguma lo cuenta:

After a dramatic armed standoff with police, broadcast live on national television, the surviving members surrendered. The grisly incident was a tremendous shock to the few remaining student activists, and thereafter the student movement fell into total stagnation (Oguma, 2015).

De esta forma, la dimensión comunicativa ha jugado un papel fundamental no solamente en el nacimiento de estos movimientos contraculturales, sino también en su desaparición.

3. LA COMUNICACIÓN DIGITAL COMO DE ELEMENTO DE REACCIÓN A LAS PROPUESTAS ANTROPOLÓGICAS DE MAYO DEL 68 CINCUENTA AÑOS DESPUÉS

En 2018 se cumple medio siglo de Mayo de 1968. Tras este periodo, se puede realizar un diagnóstico a numerosas sociedades del planeta que experimentaron este fenómeno: si bien las propuestas políticas del 68 no se han articulado de forma efectiva (oposición al Tratado de Defensa EE. UU.-Japón, abandono del modelo productivo de libre mercado, etc.), sí lo han hecho muchas de sus propuestas antropológicas (feminismo, cuestionamiento de la familia como estructura social fundamental, negación de los roles naturales hombre-mujer, promoción del aborto como práctica aceptable e incluso liberadora para la mujer, aceptación del consumo de drogas, etc.). Esta dimensión antropológica ha tenido en las sociedades un efecto mucho mayor que el que cualquier propuesta política o ratificación de tratados internacionales podría haber tenido al modificar la

misma estructura de la propia sociedad.

Ante esta crisis antropológica, diversas voces han surgido para contestar cultural y comunicativamente al mensaje hegemónico imperante en los medios y en la sociedad post 1968. Y puesto que el papel de los medios de comunicación tradicionales en la generación de la opinión pública, como paradigma comunicativo a nivel global, ha quedado profundamente debilitado al fallar al recoger la pluralidad de ideas políticas, la aparición de internet y sus herramientas de comunicación digital distribuidas han sustituido esta falta de pluralidad. De esta forma, los debates que anteriormente se encontraban limitados al espectro de los medios de comunicación tradicionales (y, por lo tanto, enclaustrados en la mayoría de las ocasiones a los debates nacionales) son ahora articulados en plataformas de comunicación digital en las que los propios receptores son, a su vez, los emisores. Redes sociales como Twitter y Facebook o plataformas para compartir como YouTube o Reddit han sustituido en gran medida el protagonismo de los medios de comunicación tradicionales a la hora de generar, influir y modificar una opinión pública que ha superado las fronteras nacionales hasta tornarse en transnacional.

De esta forma, los movimientos sociales transnacionales han encontrado en las nuevas herramientas digitales una plataforma inigualable para expandirse por todo el mundo. Mediante la sociedad de la información digital, líderes sociales y creadores de opinión han surgido y desplazado a los medios de comunicación tradicionales como los actores comunicativos con mayor potencial futuro de influir en una opinión pública que se ha tornado global. Ante este paradigma, los movimientos que abogan por contestar culturalmente a Mayo del 68 en su dimensión antropológica han encontrado un canal con un enorme potencial para proyectar su mensaje a nivel internacional, convirtiéndose ellos mismos en un movimiento global que supera las fronteras.

El estudio de esta disciplina y la comunicación internacional ha aportado interesantes contribuciones en el pasado. Por ejemplo, ha permitido profundizar en la proyección digital de la identidad sexual en los juegos online (López-

Aranguren, 2017, a) o en la adaptación de los servicios de igualdad a la realidad multicultural de las sociedades occidentales modernas (López-Aranguren, 2017, b). Las nuevas herramientas de comunicación digital tienen un alcance tan global como las que impulsaron Mayo del 1968 e igual capacidad modificadora de las sociedades en las cuales interactuamos. Y, de igual manera que en la articulación de ese movimiento en las sociedades occidentales y japonesa, la respuesta comunicativa a estos planteamientos antropológicos también se puede articular de forma supranacional. Foros, redes sociales y plataformas de distribución digital de contenido se han convertido en las nuevas vías de articulación de esta contestación a Mayo del 68. Por ejemplo, el escritor, historiador y youtuber Stefan Molyneux, que presume de dirigir el «mayor espectáculo filosófico del planeta» con 740 000 suscriptores en su canal de YouTube (2018, a) ha alcanzado una popularidad internacional y una fuerte controversia y crítica por parte de los medios tradicionales al criticar los presupuestos antropológicos de Mayo del 68. Otro ejemplo sería el psicólogo clínico Jordan Peterson, quien a lo largo de su carrera clínica elaboró un profundo estudio durante más de 13 años acerca de la forma en la que los seres humanos construyen su propia identidad basándonos en una narrativa. Fruto de su trabajo, en 1999 publicó en la editorial Routledge Maps of Meaning: The Architecture of Belief, en el que exploraba las interpretaciones espirituales y religiosas que tradicionalmente se han dado a los diferentes modelos de héroe.

Este estudio encaja, tal y como se puede deducir, en las razones que se aducen para la actual crisis de valores que existe en la masculinidad fruto, según los participantes en este debate, de la neutralización de los varones, especialmente de los jóvenes, al impedirles desarrollar su propia identidad e, incluso, criminalizarla. Peterson publicó en 2018 en Penguin Random House un segundo volumen en el que exploraba esta misma cuestión pero de forma más accesible para el gran público con una obra titulada 12 Rules for Life: An Antidote to Chaos. Como parte de su promoción de este último libro, Peterson participó en enero de 2018 en una entrevista muy polémica en Channel 4 en la que, a juicio de la comunidad, la entrevistadora asumió una postura claramente hostil, interrumpiendo constantemente al profesor y tratando de encontrar razones para censurar la difusión del libro (Channel 4, 2018). La campaña de hostilidad tuvo exactamente el efecto contrario y el vídeo de la entrevista se viralizó en YouTube hasta alcanzar los 7,6 millones de visitas, provocando que su libro alcanzase el número 1 de ventas en EE. UU., Canadá y el 4.º en Reino Unido.

CONCLUSIÓN

Mayo del 68 se articuló a través de la dimensión comunicativa como un movimiento cultural más que político, logrando traspasar fronteras nacionales y convertirse no solamente en un fenómeno supranacional sino también transcivizacional al llegar a Japón. En el país nipón se manifestó gracias a la cobertura de los medios de comunicación y a la dimensión cultural y educativa de la nación sin lograr, sin embargo, una articulación política efectiva y sin conseguir detener el Tratado de Seguridad entre EE. UU. y Japón. La desintegración de este movimiento como grupo organizado bajo la organización Zengakuren primero y Zenkyōtō después se produjo, asimismo, como resultado de la dimensión comunicativa al cubrir las cadenas de televisión en vivo las operaciones policiales contra sus miembros más violentos.

Aunque las propuestas políticas de Mayo del 68 no se han implementado, sí lo han hecho las antropológicas, logrando un efecto mucho mayor en la modificación de diversas sociedades del planeta, tanto occidentales como japonesa. Tras cincuenta años de práctica hegemonía cultural y mediática de los presupuestos antropológicos de Mayo del 68 (feminismo, cuestionamiento de la familia, etc.), diversas respuestas culturales y comunicativas se están articulando en la dimensión digital de forma transnacional para contestar intelectualmente a un movimiento ya cincuentenario.

BIBLIOGRAFÍA

ELEY, George (2008). «Europe after 1945». History Workshop Journal, n.º 65, pp. 195-212.

JUDT, Tony (2005). Postwar: A History of Europe since 1945. Penguin, Nueva York.

KLIMKE, Martin y SCHARLOTH, Joachim (2008). «1968 in Europe: An Introduction», en Martin KLIMKE y Joachim SCHARLOTH (eds.). 1968 in Europe. Palgrave MacMillan, Nueva York, pp. 1-9.

LÓPEZ-ARANGUREN, Juan Luis (2017). «The new Glocal Gender Equality Paradigm: Communicative Challenges of a Multicultural Society for the Local and Regional Gender Equality Services of Navarra». En: Suárez, J.; Guadarrama, L.; Valero, J. y Panarese, P. (eds.). La desigualdad de género invisibilizada en la comunicación. Aportaciones al III Congreso Internacional de Comunicación, Dykinson, Madrid, pp. 839-848.

— (2017). «The Virtual Gender Identity Phenomenon and its International Projection on Online Gaming», en SUÁREZ, J., GUADARRAMA, L., VALERO, J. y PANARESE, P. (eds.). La desigualdad de género invisibilizada en la comunicación. Aportaciones al III Congreso Internacional de Comunicación. Dykinson, Madrid, pp. 849-859.

MOLYNEUX, Stefan (2018). Canal de Stefan Molyneux de YouTube, https://www.youtube.com/channel/UCC3L8QaxqEGUiBC252GHy3w

OGUMA, Eiji (2015). «Japan’s 1968: A Collective Reaction to Rapid Economic Growth in an Age of Turmoil 1968 ». The Asia-Pacific Journal, Japan Focus, vol. 13, n.º 12.1. https://apjjf.org/2015/13/11/Oguma-Eiji/4300.html

— (2018). «What Was ‘The 1968 Movement’? Japan’s Experience in a Global

Perspective», Asia-Pacific Research. June 01, 2018.

SCHULZ-FORBERG, Hagen (2009). «Claiming Democracy: The Paris 1968 May Revolts in the Mass Media and Their European Dimensions». Cuadernos de Historia Contemporánea, vol. 31, pp. 27-53.

LA MÚSICA DE MAYO DEL 68

Alfredo Arense

DESARROLLO

Mayo del 68 supuso para la cultura musical el referente definitivo que dio rienda suelta a los aires de libertad y contracultura que ya venían soplando fuerte desde 1967 con el festival de Monterrey, que reunió a buena parte de los músicos y artistas que se convertirían en abanderados y en iconos de una juventud galopante hacia un cambio en la sociedad. Este festival, que reunió en California a algo más de 50 000 personas, fue el precedente del festival Woodstock dos años después, y que congregaría a cerca de 500 000 personas.

Para muchos, Woodstock es el referente de lo que hoy día son los festivales de música. La diferencia radica en que en 1967 se planteaba esta reunión de músicos y fans como un lugar de encuentro para el intercambio de ideas musicales, culturales y de reivindicación política. El sueño romántico de este tipo de encuentros se vio desbordado cuando, en el año 1969, tanto organizadores como músicos se vieron incapaces de gestionar un festival de tanta afluencia de público y con unas dimensiones desbordantes.

Mayo del 68 fue la demostración de que desde el movimiento, el inconformismo y la movilización de los más jóvenes se podrían derrumbar barreras sociales, morales, prejuicios sexuales e incluso estructuras políticas. En este sentido, la música generó un vehículo de transmisión de ideas y de la creación de referentes icónicos de la época.

En 1968, la influencia de la música en la juventud arrasaba como una apisonadora con bandas como The Mamas and the Papas, The Beach Boys o The Beatles. Estos últimos, nunca se habían significado políticamente hasta la muerte de su productor, Brian Epstein, en agosto de 1967, principal censor de The Beatles a la hora de integrar proclamas políticas en sus letras.

California, y concretamente San Francisco, fue la cuna de la contracultura, un estilo de vida que abrazaba las drogas, la paz y el amor. En el festival de Monterrey se pudo ver a figuras musicales que luego pasarían a formar trágicamente el llamado «Club del 27», con artistas que murieron antes de cumplir esa edad. Jimmy Hendrix o Janis Joplin se convirtieron rápidamente en referentes de la cultura musical y de una nueva forma de entender la relación con una sociedad que hasta ahora les había marcado unos patrones convencionales de comportamiento moral en áreas de la vida como el amor, el sexo o el consumo de drogas.

Al otro lado del charco, en Europa, concretamente en la ciudad de París, autores más cerca del género de la canción protesta comenzaban a sembrar la semilla de lo que poco después se convertiría en un repertorio de himnos coreados en las manifestaciones de Mayo del 68.

Artistas como Léo Ferré (que cantó la canción Les anarchistes como homenaje a los exiliados del franquismo y al compromiso de los jóvenes en la movilización) o Jacques Dutronc fueron responsables de los principales himnos que se coreaban en las calles de París, llamando al despertar de una conciencia que reclamaba el cambio de las estructuras sociales y de los patrones hasta ahora establecidos, con una apelación especial al movimiento en las calles para pedir un cambio político. Uno de los himnos de Mayo del 68 fue Il est cinq heures, Paris S’éveille, interpretado por Dutronc y compuesto por Jacques Lanzmann.

Proclamas como «Prohibido prohibir» (que más tarde cantaría Caetano Veloso) o «París despierta» fueron integradas en letras y estribillos de algunas de las canciones más importantes de los autores franceses y de otros países del mundo, que usaban su música para proclamar sus ideas políticas y hacer un llamamiento al cambio.

Domique Grange fue otra de las artistas que se convirtió en icono de las luchas en Mayo del 68. Ella fue una de las primeras artistas en corear canciones protesta en las barricadas junto con su guitarra.

Jacqueline Taieb, con tan solo 20 años, cantaba a la libertad con mención en sus letras a The Who. Brigitte Fontaine, hizo popular su rebeldía con canciones como Il pleut («Llueve»).

Claude Nougaro fue uno de los artistas que recogió en sus canciones el movimiento de París en Mayo del 68, con la canción Paris mai («París mayo»).

Evidentemente, podríamos llenar esta lista con artistas franceses que son los que más canciones han compuesto movidos por lo que aconteció entonces en su país. Entre ellos, Georges Brassens, Jacques Dutronc, Renaud, Claude Nougaro, Dominique Grange, Hubert-Félix Thiéfaine, Philippe Clay, Jean-Michel Caradec, Maxime Leforestier, Jean-Roger Caussimon, Georges Moustaki, Colette Magny, Jean Ferrat, Dominique Grange o Évariste.[1]

En España, por el contrario, la dictadura franquista no permitía la libertad explícita en letras que llamaran a la revolución o al cambio social establecido. Los mensajes que escondían las canciones no llevaban la profundidad de las canciones de los autores franceses de Mayo del 68. Artistas como Serrat («Poco antes de que den las diez», 1969), o Sabina («El inventario», 1978) incluían en sus canciones letras con historias que dejaban entrever un trasfondo de llamada

al cambio y a la libertad.

Entonces la música era un elemento más cercano a la cultura que al divertimento como lo es ahora, que está más cercano a lo que es el McDonald's un Burger King que lo que era en el año 68. En el año 68 era un elemento cultural, pasaba por él lo que estaba pasando en el mundo. Fue un elemento muy importante para transmitir mensajes dentro, para acercarse con esos mensajes a la gente joven, que se aglutinaba en festivales y conciertos. En España, durante aquellos años, estábamos bajo el régimen de Franco, bajo una dictadura y, por consiguiente, era prácticamente imposible que esto se llevase a la música. Aquí vivíamos el happy happy de Los Brincos, de Los Bravos, de aquel movimiento «yeyé» que acompañaba. Nadie se atrevía a lanzar mensajes, y si se atrevían lo tenían que hacer de una forma soslayada dentro de las canciones; parecía que dijesen otra cosa, pero dentro de círculos un poco clandestinos. El Mayo del 68 se vivió muy diferente, pero sin duda era el elemento vehicular fundamental para la gente joven y para transmitir los mensajes de aquellos años.[2]

Para muchos, Mayo del 68 significó en el mundo de la música pasar del entretenimiento a la conciencia social a través de las canciones y de sus letras. Su reflejo traspasó fronteras, y sirvió para que naciera una nueva generación de músicos con un nuevo género musical basado en estructuras musicales sencillas (guitarra y voz) pero con un gran trasfondo en sus letras, que recogían poemas y proclamas políticas como principal mensaje.

En España nacería una generación de cantautores que vieron en las revueltas de Mayo del 68 un referente motivador para generar cambios y luchar desde las calles con sus guitarras por el fin de la dictadura. Autores como Serrat, Luis Eduardo Aute, Paco Ibáñez, Cecilia, Lluís Llach, Labordeta, Raimon, Jarcha o Sabina entendieron que su música era un instrumento para llamar a la movilización, despertar conciencias adormecidas y defender las ideas de libertad y apertura hacia una nueva realidad cultural, moral y social.

En el año 1968, España ganaba el festival de Eurovisión con la canción La, La, La interpretada por Massiel, que escondía un mensaje de apertura a la modernidad. La canción, aunque estaba compuesta por el Dúo Dinámico (Manuel de la Calva y Ramón Arcusa), iba a ser interpretada en un primer momento por Serrat, pero al prohibirle que lo hiciera en catalán, este se negó a acudir al festival.

En 1968 se publicaba el disco blanco de The Beatles, del que también se cumplen 50 años, con Revolution y letra de John Lennon. Todo el mundo queremos cambiar el mundo. Parece que se estaba notando que iba pasar algo en el Mayo del 68, no solo en la Primavera de Praga[3] sino también lo que estaba sucediendo en Estados Unidos, se acercaba el año del amor libre contra la guerra de Vietnam y Woodstock. En Inglaterra estaban The Beatles, pero en Francia estaban Gilbert Bécaud, y Jean Ferrar, que cantaba Mi Francia […]. En España estaba La canción del pueblo, un colectivo creado en 1967 por diferentes cantautores, como Elisa Serna (que por cierto falleció el pasado 4 de septiembre de 2018), Hilario Camacho, Aute, Serrat, Ricardo Cantalapiedra, un gran cantautor que luego se convirtió en Richi Bolero… Grandes cantautores que iban contracorriente con una guitarra y una voz tocando en universidades y en lugares cercanos a las iglesias. Ahí estaba también Luis Pastor… Estaban creciendo los contraculturales, los grandes cantautores que iban a luchar contra el sistema capitalista con el canto de la Internacional por medio en muchos de los casos.[4]

Al otro lado del charco, el mundo se preparaba para la revolución hippy liderada por artistas que un año antes de Mayo del 68, en San Francisco, ya sembraron el comienzo de una forma de vida desinhibida, sin límites y alejada de convencionalismos.

Aunque las reivindicaciones políticas eran diferentes en cada uno de los puntos del planeta, su voluntad de cambio y de rebeldía ante lo convencional y lo estructuralmente aceptado, era la misma. Les unía la voluntad del cambio, y a través de la música generaban estados de opinión y aprovechaban sus icónicas y magnéticas influencias en la gente joven para hacer tambalear las estructuras

políticas.

Ha pasado medio siglo y todavía retumban los ecos de Mayo de 1968, un movimiento político, filosófico y estudiantil que tuvo lugar en un año que resultó muy convulsionado en el mundo entero: Vietnam, Memphis, Praga, Los Angeles, Chicago, Ciudad de México y, por supuesto, París. Por esa razón, en la banda sonora de aquel movimiento se mezclan canciones inspiradas en los sucesos que marcaron ese año. Las que provienen del universo del rock y del pop, el de más alcance entre la juventud del mundo; pero también en las canciones del Mayo francés, mucho menos conocidas y divulgadas, que se oyeron en aquellos dos meses en que París estuvo paralizada por las protestas. Varias de ellas fueron himnos que se cantaron durante las jornadas de Mayo de 1968.[5]

En Estados Unidos, la libertad sexual (motivada por un acto de rebeldía ante la sociedad puritana de Norteamérica), el acceso libre y desinhibido ante las drogas, y la impopular guerra de Vietnam que estaba matando a tantos jóvenes norteamericanos, fue el principal vehículo de protesta en canciones de artistas como Eric Burdon and The Animals (Sky pilot, 1968), entre otros.

Películas como El graduado (1967) contenían himnos de libertad sexual contrarios a lo comúnmente conocido como convencional en las relaciones de pareja. La canción de Paul Simon y Art Garfunkel Mrs. Robinson, tema central de la película, fue reflejo de ello.

Artistas como The Beatles aprovechaban la muerte del productor que les hizo famosos (Brian Epstain) y que les prohibió incorporar mensajes políticos en sus canciones, para introducir letras pacifistas y de contenido político (Revolution, 1968).

The Rolling Stones publicaban Beggar’s banquet, (1968), con claros mensajes de llamamiento a la lucha callejera y a la «simpatía por el diablo» en un claro ejercicio de provocación a la clase social conservadora y tradicional.

Por otro lado, artistas del soul como Aretha Franklin vieron cómo canciones como Respect (1967) se convertían en himnos feministas que revindicaban el respeto a la mujer en una sociedad de hombres.

CONCLUSIONES

Mayo del 68 fue la materialización real de los deseos de cambio. Confirmó que la llamada de los artistas a la contracultura y a la modernidad, generada por la juventud que en distintos puntos del mundo decidió salir a la calle y acabar con las estructuras políticas y sociales establecidas, había tenido éxito.

En este sentido, la música cobró un papel fundamental, ya que se convirtió en el principal transmisor de las diferentes proclamas políticas y de su invitación al movimiento y despertar de las conciencias.

Está apertura hacia la libertad a través de la música, fue posible gracias a la convergencia entre diferentes focos musicales de reivindicación (festival de Monterrey 1967, Mayo del 68 y Woodstock 1969).

Un año antes de la famosa revuelta parisina ya comenzó en San Francisco un movimiento de apertura y modernidad que se hizo presente en el festival de Monterrey con artistas que se convertirían en icono del movimiento hippy como Janis Joplin, Jimmy Hendrix o The Who.

En España, en plena dictadura franquista, la generación de artistas protesta miraba a los autores de los himnos que se coreaban en las calles en Mayo del 68 como el modelo y el referente para liderar un llamamiento a la libertad con sus canciones como principal vehículo transformador de conciencias y conductas.

No existe un listado único con el que identificar las canciones más influyentes de esos años (antes, durante y después de Mayo del 68), pero sí existe una confirmación de que ellas y los artistas que las defendieron fueron un vehículo comunicativo y referencial para la protesta, la concienciación, el cambio y azote político y social.

Algunas de ellas, dada su popularidad y trascendencia, pueden considerarse las más representativas de esos años.

Jacques Dutronc – «Il est cinq heures, Paris s'éveille» («Son las cinco, París despierta»)

Esta es para muchos la canción de referencia de Mayo del 68 como himno en sus manifestaciones que servía de llamada a una sociedad que se consideraba adormecida. Sus manifestantes gritaron su estribillo «¡París despierta!» en sus movilizaciones, llamando a la insurgencia, el inconformismo y la ruptura de las normas sociales y morales establecidas.

The Rolling Stones – «Street fighting man» (Beggar's banquet, 1968)

«Street fighting man» ('Luchador callejero') es una canción compuesta por Mick Jagger sobre una base musical que ya tenían compuesta con un texto diferente. En esta adaptación, la letra se centró en los acontecimientos de Mayo del 68, con una visión crítica hacia la poca reacción hacia el cambio en los jóvenes londinenses. Forma parte de su disco Beggar's banquet de ese mismo año y que abre con (curiosamente) «Sympathy For The Devil».

Su frase más coreada fue: «El verano llegó y es el momento perfecto para pelear en la calle, chico».

Buffalo Springfield – «For What It's worth»

Uno de los desencadenantes de los movimientos de Mayo del 68 fue la impopular guerra de Vietnam. Esta canción del grupo norteamericano Buffalo Springfield en el que empezó a darse a conocer Neil Young, llamó a la movilización en todo el mundo para pedir cambios políticos, con especial referencia a las manifestaciones en Estados Unidos por el fin de la guerra.

The Beatles – «Revolution»

John Lennon siempre fue el valedor de la lucha por los derechos civiles, la paz, la igualdad y la libertad en The Beatles, algo que se hizo más explícito con su carrera en solitario y con sus acciones públicas por la paz junto a Yoko Ono. Pero en «Revolution», publicada en 1968 como cara B del Hey Jude, el cuarteto de Liverpool habló por primera vez de manera abierta de política y concretamente de los movimientos de Mayo del 68. Hasta entonces su mánager Brian Epstein no les permitió hacerlo, pero había fallecido un año antes. Curiosamente, esta canción se terminó al mismo tiempo que se disolvía la Asamblea Nacional francesa.

Janis Joplin – «Piece of my heart»

Janis Joplin significó el cambio, la revolución, la rebeldía y la encarnación viva del espíritu hippy. Se convirtió en un referente para muchos jóvenes que vivieron desde el inconformismo con las raíces del 68 y que tuvo su máxima expresión en el festival de Woodstock del 69 y que reunió a cerca de medio millón de personas entorno a la libertad, las drogas, el sexo libre y la música. Artistas como Jimmy Hendrix o Janis Joplin pasarían poco tiempo después a formar parte del llamado «Club del 27», con artistas fallecidos con esa edad. Woodstock fue la explosión del festival de Monterrey en California celebrado en el 67, cuna de la «contracultura», la psicodelia y el consumo libre de las drogas como vía para encontrar «nuevas realidades».

Bob Dylan – «I'll be your baby tonight»

Con el regreso de Bob Dylan tras unos años de inactividad por un accidente de tráfico, el músico regresaba con su disco John Wesley Harding. El cantautor americano estuvo siempre comprometido en sus letras con la defensa de los derechos civiles y sociales, y en esta canción invitaba a la reflexión del verdadero destino, de las esperanzas y de la importancia de la movilización en la búsqueda del cambio. Estos versos son el reflejo de la llamada a cambios y movilizaciones.

Jefferson Airplane – «Volunteers»

El movimiento de Mayo del 68 tuvo su eco posterior en el mundo de la música, que siguió llamando a la insurgencia y las movilizaciones por el cambio de los

patrones sociales. En 1969, Jefferson Airplane, una las bandas de referencia en el movimiento hippy desarrollado en San Francisco, publica Volunteers.

Joan Manuel Serrat – «Poco antes de que den las diez»

Las extensiones del movimiento de Mayo del 68 llegan a todos los rincones del mundo, con la música como uno de los vehículos más eficaces para llamar a la movilización. América Latina o España deben sortear la censura, y con la dictadura franquista el movimiento de los cantautores cobró especial importancia por su carácter político e insurgente.

La paloma de 1969, es un álbum compuesto por Joan Manuel Serrat que contiene el tema «Poco antes de que den las diez», con una descripción de las sensibilidades que están naciendo en la sociedad española frente a los «convencionalismos» familiares.

Neil Young – «Ohio»

Artistas de marcado carácter político y crítico como Neil Young (en esos momentos en Crosby, Stills, Nash and Young) publica en 1970 la canción «Ohio», en la que condena la muerte de cuatro estudiantes muertos en una manifestación antibélica en la universidad Kent State.

Galt Mac Dermot – «Aquarius»

El musical Hair, de mayo de 1968, fue revolucionario y altamente magnético para que los que habían escuchado la «llamada» a la revolución, al amor libre y a la ruptura de los patrones sociales y culturales de la época. Este musical se hace eco de los valores del movimiento hippy, el antibelicismo y la movilización al cambio que había explotado en Mayo del 68.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS, VIDEOGRÁFICAS Y SONORAS

DOWKDING, W. J. (1995). The Beatles. Guía complete de canciones. Celeste: Madrid.

PARAIRE, Philippe (1992). 50 años de música rock. Ediciones del Prado: Madrid.

VALIÑO, Xavier (2015). El gran circo del rock. T&B: Madrid.

COHN, Nick (2004). Awopbopaloobop Alopbamboom: una historia de la música pop. Punto de Lectura: Madrid.

ROBERTS, David (2013). Crónicas del rock. Lunwerg: Madrid.

PARDO, José Ramón (2003). La discoteca ideal de la música pop. Planeta: Madrid.

SALAVERRI, Fernando (2015). Solo éxitos 1959-2012. Iberautor promociones culturales: Madrid.

DAVIES, Hunter (1968). Los Beatles, biografía autorizada. Luis de Caralt: Madrid.

MC DONALD, Ian (2000). The Beatles: revolución en la mente. Celeste: Madrid.

GUESDON Jean-Michel y MARGOTIN Philippe (2015). Bob Dylan: Todas sus canciones. Blume: Barcelona.

FRIEDMAN, Myra (1973). Buried alive: a biography of Janis Joplin. William Morrow & CO: Scranton (Pennsylvania, USA).

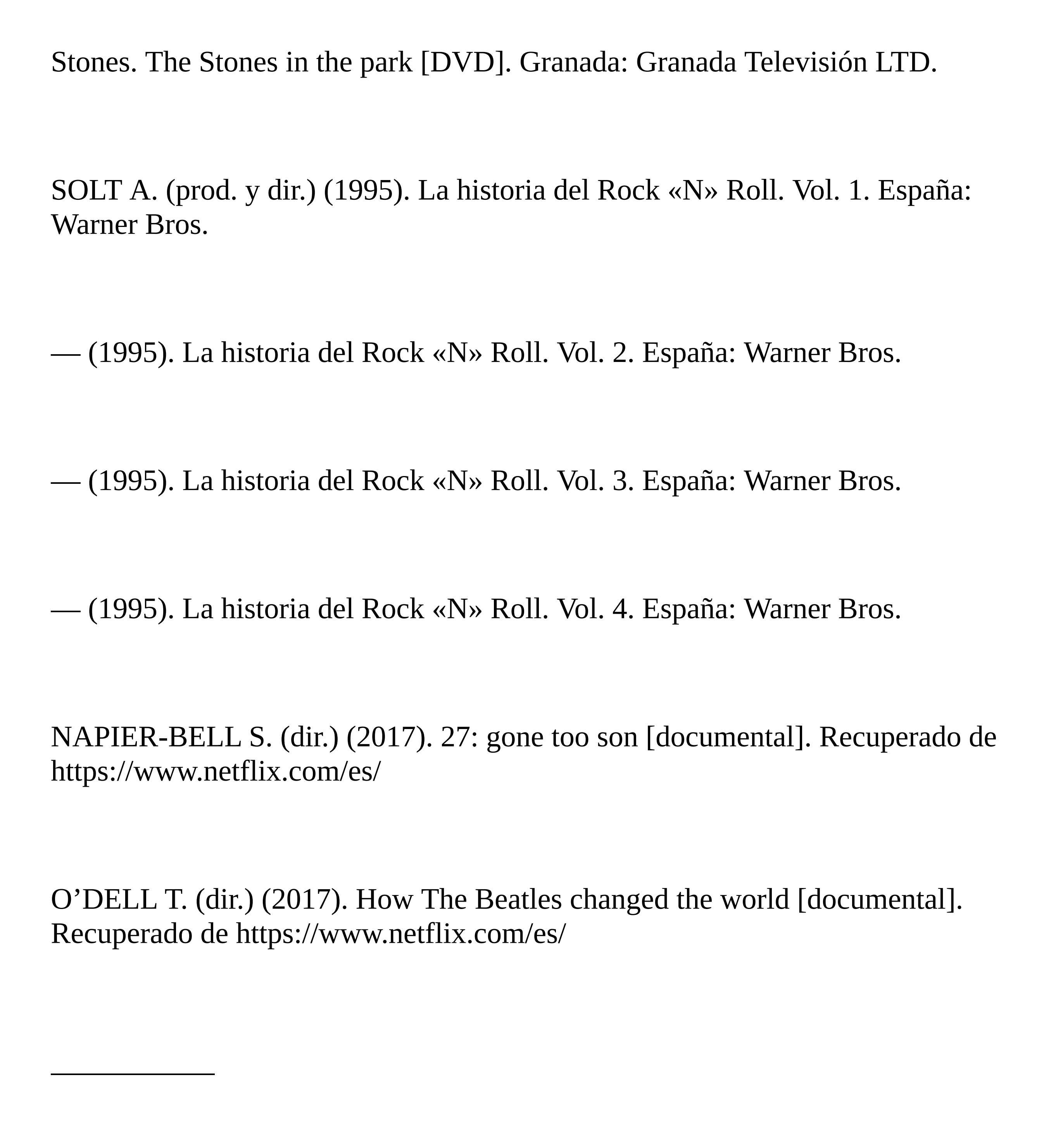
— (1982). Janis Joplin (enterrada viva). Fundamentos/Espiral: Madrid.

TURMAN, L. (prod.) y NICHOLS, M. (dir.) (1967). El Graduado [DVD]. EE. UU.: Embassy Pictures.

MAURICE, B. y WADLEIGH, M. (prods.) y WADLEIGH, M. (dir.) (1994). Woodstock, 3 días de paz y música. El montaje del director [DVD]. España: Warner Bros.

JOHNSON, L. A. (prod.) y JARMUSCH, J. (dir.) (1996). Year of the horse. Neil Young and Crazy Horse en directo [DVD]. Barcelona: Manga Films.

DURDEN-SMITH, J. y WOODHEAD, L. (prod. y dir.) (1969). The Rolling



Stones. The Stones in the park [DVD]. Granada: Granada Televisión LTD.

SOLT A. (prod. y dir.) (1995). La historia del Rock «N» Roll. Vol. 1. España: Warner Bros.

— (1995). La historia del Rock «N» Roll. Vol. 2. España: Warner Bros.

— (1995). La historia del Rock «N» Roll. Vol. 3. España: Warner Bros.

— (1995). La historia del Rock «N» Roll. Vol. 4. España: Warner Bros.

NAPIER-BELL S. (dir.) (2017). 27: gone too son [documental]. Recuperado de https://www.netflix.com/es/

O'DELL T. (dir.) (2017). How The Beatles changed the world [documental]. Recuperado de https://www.netflix.com/es/

---

[1] VALIÑO, Xavier (10 de mayo de 2018). Diez canciones sobre mayo de 1968. [Artículo de revista digital]. Recuperado de https://www.efeeme.com/diez-canciones-sobre-mayo-de-1968/

[2] Entrevista realizada a Joaquín Guzmán, periodista musical. Director y presentador de «La rotonda» en RTCM.

[3] La Primavera de Praga fue un movimiento pacífico de liberación política en Checoslovaquia que tuvo lugar el 5 de enero de 1968.

[4] Entrevista realizada a Santiago Alcanda, periodista musical. Director y presentador de «Como lo oyes» en Radio 3 (RTVE).

[5] ARIAS, Eduardo (13 de mayo de 2018). Así sonó Mayo del 68 [artículo de revista digital]. Recuperado de https://www.eltiempo.com/lecturas-dominicales/la-musica-que-acompano-a-mayo-de-68-216704

EL DIRIGISMO CULTURAL Y LAS SERIES

Natalia Reig Aleixandre

La cultura, en una primera aproximación, es la elevación de la persona humana de un hábitat natural hostil a un contexto posibilitador y humanizado. Sin embargo, esta consideración sería muy pobre si no añadimos que su capacidad intelectiva y su voluntad posibilitan que sus relaciones, más allá de la mera utilidad, edifiquen nuevas formas de explorar lo que les circunda y de expresar su interioridad.

El diccionario de la Real Academia de la Lengua la define como: «Conjunto de conocimientos e ideas no especializados adquiridos gracias al desarrollo de las facultades intelectuales, mediante la lectura, el estudio y el trabajo». Y añade la RAE en la segunda acepción: «que caracterizan a un pueblo, a una clase social, a una época». La cultura pone de manifiesto la posibilidad humana de crear relaciones interpersonales y que de estas surja algo nuevo que nutra la vida de los miembros de la sociedad.

Somos agentes de cultura. Construimos la cultura y esta es una alta manifestación de nuestra libertad y de nuestra aspiración transcendente en la búsqueda de la verdad, el bien y la belleza. El Concilio Vaticano II lo expresa así:

Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más

humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano (Gaudium et spes, 1965, 53).

Solemos pensar que vivimos en la cultura que nos han dejado nuestros abuelos y nuestros padres. Y al mismo tiempo que nuestros hijos y nietos heredarán la cultura que estoy construyendo con mis coetáneos. Por eso, asumimos diversos compromisos: la calidad del aire, el reciclaje de los desperdicios, la gestión de los recursos naturales…, en fin, queremos mantener esta casa común que es el planeta para que en él puedan vivir nuestros descendientes. Invertimos en la educación de nuestros hijos porque queremos darles una cultura. En la universidad hacemos ciencia: buscamos nuevos fármacos, inventamos tecnología, diseñamos mejoras para favorecer la estética de nuestra casa y ciudad. Somos artífices de cultura porque nos preocupamos por «la persona venidera». En definitiva, hacemos todo esto porque queremos dejar a nuestros hijos una sociedad mejor preparada y más humana.

La palabra cultura etimológicamente proviene de cultus que en latín significa, cultivo, haciendo referencia al campo sobre el que ya se ha ejercido una acción humana encaminada a producir hortalizas, verduras o frutas.

¿Podría ser todo esto una ilusión? ¿Acaso no hemos sentido fuerzas enormes que erosionan como torrentes desbocados la tierra que ya habíamos arado con sudor? Han crecido en nuestra sociedad vigorosos matorrales de violencia, malas hierbas de deshumanización que no provienen de nuestras tareas de cultivo. Esto nos lleva a cuestionarnos seriamente.

Estamos asistiendo a nivel internacional al nacimiento de una nueva civilización donde grandes poderes económicos se alían con ciertos activistas agrupados en lobbys para crear una cultura en sintonía con sus propios intereses. Inoculan en

nuestra sociedad, a través de diversos medios, una forma de ver la vida que no es la que hemos deseado ni para nosotros ni para nuestros hijos.

Todos los hechos que observamos podrían ser definidos como dirigismo. La RAE define este término como: «Tendencia del gobierno o de cualquier autoridad a intervenir de manera abusiva en determinada actividad».

«Las ideologías y el dinero han logrado un dirigismo cultural que pretende una nueva cultura asentada en un inmanentismo antropocéntrico» (Gutiérrez García, 2001, 513). Existen dos premisas fundamentales: interesa el disfrute presente con un marcado acento hedonista y no la satisfacción profunda de los deseos de verdad, bondad y belleza. La segunda premisa es la opción por una libertad absoluta como dinamismo vital. Esta visión de la libertad pierde la referencia básica con la realidad fisiológica y psíquica de la persona humana. Un ejemplo de ello es el desfase entre lo que algunos quisieran que fuera la sexualidad humana y lo que es realmente. Todo esto deja, a la larga, a muchos jóvenes tendidos en la cuneta de la vida.

¿Qué es lo que hay detrás de todo esto? Una clara intencionalidad de dirigir la cultura. Lo que observamos no es un conjunto de confluencias producto del azar o de procesos aleatorios. Esta observación no se alinea con las teorías conspiratorias. Simplemente obedece a una mirada neutral y paciente de los hechos que nos rodean.

Lo que subyace en las operaciones del dirigismo cultural es el afán arrollador por cambiar la identidad histórica de los pueblos y situar a estos dentro de la órbita del humanismo inmanentista que establece el clima adecuado para que los económicamente poderosos dominen a los socialmente débiles (Gutiérrez García, 2001, 107).

Ciertas ideologías han confluido con grandes capitales que ven en la difusión de estas ideas la segura obtención de beneficio. Ambas son fuerzas anónimas en las que destaca algún rostro emblemático (cantante, actor, presentador de programa…) que abandera la causa. Sobre todo, supone un incansable trabajo de «vestíbulo», pues estos grupos se han hecho fuertes atrayendo a otros en las entradas de las grandes salas de los organismos nacionales e internacionales.

El dirigismo cultural posee un amplio y variado acervo de métodos. López Quintás, junto a otros, expresó su preocupación por la manipulación del lenguaje. El pensamiento hace el lenguaje, pero también el lenguaje hace el pensamiento. No en vano se usa la expresión de «interrupción del embarazo» para hablar del aborto. Una interrupción supone que en cualquier momento puedo reemprender la actividad que he dejado pospuesta. Sin embargo, bien sabemos que, cuando se interrumpe el embarazo, ya no podrá continuar. Se busca una expresión inocua para no enfrentar nuestros oídos a una intervención con tonos siniestros.

El segundo método es la banalización del mal, como explicó certeramente Hannah Arendt al detallar el juicio contra Eichmann en Jerusalén. Este nazi no era un psicópata ni un monstruo. Los análisis psicológicos muestran que era una persona normal y el sacerdote que habló con él expresó que la impresión que le dio era la de una persona con «ideas positivas». Sin embargo, esa persona tan normal fue el arquitecto de la «solución final» donde miles de judíos murieron gaseados. Hannah Arendt reflexiona en que un individuo cualquiera, en un sistema totalitario en el que sea común cierta práctica homicida, puede llegar a convertirse en un asesino sin escrúpulos. Una cultura en la que el asesinato se practique de manera cotidiana puede llegar a ver este hecho espantoso como algo tan banal como conducir un coche o lavarse los dientes. Banalizar significa despojar de valor, reducir a papel de fumar un gran lienzo de Velázquez. Vaciar de sentido la realidad.

Esta estrategia de manipulación hace mella en una sociedad en la que predomina el pensamiento débil y la falta de reflexión. Asistimos a una banalización de la

violencia y una banalización de la sexualidad. La violencia campea en la literatura actual, en el cine, en los videojuegos. Forma parte de nuestra cotidianeidad e infelizmente nos acostumbramos a ver escenas escalofriantes en las noticias. Nos hemos inmunizado, y aunque comentemos con cierto horror algún episodio de violencia doméstica, permanecemos insensibles a otros muchos actos violentos.

La trampa del vacío también se ha tendido sobre la sexualidad humana. La persona es un ser sexuado y esto supone para ella la posibilidad de un lenguaje de amor más allá de toda palabra. El beso, la caricia, el abrazo, el acto sexual…, suponen altas formas de expresión de amor y unión. La persona es un ser hecho para otro. El otro nos completa, ensancha nuestros horizontes vitales y nos magnifica. «Me realizo en el contacto con el tú; al volverme Yo, digo Tú» (Martin Buber, 1984, 14). Cuando la relación de un yo con un tú, tiene en sí mismo la posibilidad de engendrar y dar vida, refleja la grandiosidad del amor de Aquel que es la Vida con mayúsculas. Las relaciones no son triviales, menos cuando hablamos del amor erótico, entendido en su más genuino sentido.

[…] destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor (Benedicto XVI, Deus caritas est, 2).

El tercer método es la presencia activa y prominente en los medios de comunicación. Ejemplo de ello es la plataforma streaming Netflix. En los últimos cuatro años ha realizado 18 títulos donde la trama principal es el sexo presentado con tintes ideológicos: Sense 8, Holding the man, Boys, 4th man out, Four moons son algunos de los títulos destacados.

Todo esto hace que prevalezca la dinámica del pensamiento único. Es decir, se descalifica automáticamente como retrógrada e intolerante toda idea o persona

que no vaya en consonancia con esta ideología. El dirigismo cultural en nombre de la defensa de ciertas libertades, crea una férrea dictadura donde la cultura queda secuestrada por dicho poder y los disidentes, en un momento no muy lejano, podrían llegar a ser marginados.

Nos detendremos a continuación en dos series: la primera Vikings, disponible en Netflix y HBO; la segunda Girls disponible en HBO.

Vikings es una serie canadiense creada por Michael Hirst. Recrea con habilidad el ambiente de la Alta Edad Media en Escandinavia y narra episodios de la vida del personaje histórico Ragnar Lothbrok y de sus hijos. Es una producción de History Channel, disponible en HBO y Netflix. Se aprecia una buena documentación y fidelidad histórica, exceptuando cierto desorden cronológico y licencias cinematográficas. Dichas licencias buscan resaltar su carácter épico y la distancian de un documental para convertirla en una serie de entretenimiento. Toda narrativa presenta un héroe o un antihéroe (víctima de fuerzas funestas) con el que el espectador inconscientemente se identifica. Este factor psicológico es indispensable en todo relato. Llama la atención en esta serie la violencia continua y explícita del protagonista y de sus coetáneos. Sin duda verosímil en un pueblo que basaba su economía en el saqueo, se caracterizaba por su crueldad y por el oscurantismo de sacrificios humanos a sus deidades. No obstante, en nuestra sociedad marcada por la violencia y por preocupantes asesinatos cometidos por adolescentes, nos planteamos la conveniencia de escenas tan espeluznantes como las que hemos visto. No se trata simplemente de escenas de batallas. En varios episodios se nos presenta la tortura del águila de sangre sin ahorro de detalles. En otra escena aparecen suspendidos los cuerpos de las víctimas ofrecidas a Odín, que se desangran lentamente. La serie no pretende ser un documental histórico para entendidos en la materia, sino que busca ser ocio y entretenimiento. Está al alcance de todos aquellos que tengan un smartphone o tablet, lo que incluye a niños y adolescentes. La acumulación de escenas sangrientas, junto a la normalización de la crueldad, llega a crear una banalización de la violencia.

En segundo lugar, analizamos Girls, serie creada y protagonizada por Lena Duham. En ella se recrean las vivencias de varias veinteañeras que viven en Brooklyn. Todo empieza cuando la protagonista, Hannah Horvath, es avisada por sus padres de que no la seguirán manteniendo y tiene que buscar un trabajo. Hannah quiere ser escritora, pero fluctúa constantemente entre sus aspiraciones y su realidad poco halagüeña. El sexo aparece desde el primer episodio, en el que Hannah parece someterse a los gustos de su pareja, y continuará apareciendo en cada capítulo. Los personajes tienen relaciones sexuales con distintas personas, a veces por placer, otras por miedo a decir no a alguien deseado. En algún episodio el sexo es la manera de encumbrarse hacia el éxito, en otras es el desahogo de grandes frustraciones. En un episodio aparece una violación y, en otro, acoso sexual; ambos causaron mucha polémica entre la audiencia. Observamos que el abuso de este tema lo desgasta y devalúa. Por otro lado, la sexualidad aparece como algo trivial, se puede hacer con cualquiera y por cualquier motivo. Carece de un sentido profundo. En la vida real vemos cómo el sexo sin amor y la promiscuidad suelen traer consecuencias negativas para la salud física y psíquica. En muchos casos, también produce un hastío existencial. La serie no presenta estas consecuencias. Observamos, en este sentido, la falta de verosimilitud en el argumento.

El análisis realizado, lejos de conducirnos al pesimismo, tiene el propósito de alentarnos en la urgencia de transmitir un verdadero humanismo. El dirigismo cultural permea muchos sectores de la sociedad. No obstante, el papel de la universidad católica, de los cristianos y de toda persona de buena voluntad es primordial: la verdad, la bondad y la belleza tienen en sí mismos la capacidad de difundirse. Es decisiva una toma de conciencia, serena y realista, de los hechos mencionados para crear una cultura fundamentada en la dignidad humana.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah (1999). Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Lumen: Barcelona.

BENEDICTO XVI (2005). Deus caritas est. Palabra: Madrid.

CONCILIO VATICANO II (1965). Gaudium et spes. BAC: Madrid.

GUTIÉRREZ GARCÍA, José Luis (2001). Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia. Ariel: Barcelona.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso (1998) La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores. Ppc: Madrid.

— (2001). La tolerancia y la manipulación. Rialp: Madrid.

WEBGRAFÍA

Anne with and E, disponible en https://es.hboespana.com/ [consultado el 26 de octubre de 2018].

Girls, disponible en https://www.netflix.com/es/ [consultado el 26 de octubre de 2018].

LIBERTAD Y DOMINACIÓN EN EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL DE HERBERT MARCUSE

David García Díaz

El concepto de dominación en la obra El hombre unidimensional[1] de Marcuse es utilizado como sinónimo de represión para hablar del poder que ejerce el sistema de organización propio de las sociedades contemporáneas sobre todos aquellos elementos incontrolables que ponen en riesgo la estabilidad de este. En la sociedad industrial avanzada sostenida por el sistema democrático se desarrollan una serie de estructuras que surgen con el fin de asegurar la sostenibilidad de su lógica de productividad a través y para la dominación.

Esa dominación se ejerce mediante la expansión de un pensamiento y una conducta, que el autor denominará unidimensional, a través de los medios de comunicación de masas y las acciones políticas que buscan la uniformidad y la identificación social, generando una estandarización en el pensamiento y en el estilo de vida. El pensamiento unidimensional, dirá Marcuse, «está poblado de hipótesis que se autovalidan y que, repetidas incesante y monopolísticamente, se tornan en definiciones hipnóticas o dictados»[2] presentándose así el pensamiento unidimensional como un sistema cerrado sobre sí mismo y una forma de no-pensamiento. Así, en la sociedad unidimensional, todas las aspiraciones, objetivos e ideas que van más allá del sistema establecido son rechazadas o reconducidas dentro de los términos del sistema, no permitiéndose así que exista lo que no se adapta a su funcionamiento.

El pensamiento unidimensional está caracterizado por la lógica de la dominación establecida gracias a la reducción de la racionalidad a la racionalidad instrumental que viene reforzada por los logros y conquistas alcanzados por la

civilización industrial. El resultado de dicha reducción «es una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas y, en la única dimensión permanente de la racionalidad tecnológica, la conciencia feliz llega a prevalecer».[3] Ese estado de conciencia feliz no es otra cosa, según señala Marcuse, que la creencia de que el sistema social y político es el garante del bienestar de la sociedad. De este modo, el sistema se ve sostenido y legitimado por una superestructura productiva que aliena y cercena la naturaleza humana, reduciendo el concepto de felicidad a mero bienestar, con el beneplácito de una sociedad que parece estar demasiado satisfecha como para preocuparse.

De este modo, el pueblo que antes era el fermento del cambio social, señala Marcuse, se ha convertido ahora en el elemento de la cohesión social, pues este legitima la lógica de la utilidad y de la eficacia en aras de un bienestar social que cercena toda posibilidad de cambio y transformación social.[4] El sistema es legitimado, pues cualquier cambio o alteración en el sistema puede poner en riesgo el estado de bienestar actual.

Así, la dominación se presenta como una especie de alienación del sujeto dentro de una sociedad que no es abiertamente represiva. Dirá Marcuse: «Los esclavos de la sociedad industrial desarrollada son esclavos sublimados, pero son esclavos, porque la esclavitud está determinada no por la obediencia, ni por la rudeza del trabajo, sino por el status de instrumento y la reducción del hombre al estado de cosa».[5] De este modo, el hombre-objeto se reconoce como una extensión del mundo material y su valor es reconocido como meramente instrumental. Así la gente se identifica con sus mercancías, pues su valor se fundamenta en el tener y no en el ser del hombre, generando una dependencia alienante del sistema productivo que convierte en necesidad lo accesorio.

Dentro de esta lógica, el trabajo se vuelve alienante al depositar su sentido en el consumismo y la acumulación de bienes materiales. Esto hace que el hombre dedique más tiempo a trabajar de lo que es estrictamente necesario para cubrir sus necesidades. Debido a esto, la vida del hombre se ve reducida al plano

material, dejando fuera todas aquellas cuestiones que se ordenan a sus necesidades reales, aquellas que permiten al hombre desarrollarse y evolucionar: el tiempo libre, que es considerado como lo opuesto al ocio propio de las sociedades industriales avanzadas cuya función es entretener poniéndose al servicio de la mecánica del consumo;[6] o el desarrollo de una verdadera actividad intelectual crítica.

Así, el sistema sostenido por la lógica de la productividad y la comodidad se presenta como veladamente alienante, pues la manipulación opera a través de las necesidades o intereses creados por el propio sistema, instaurando así un mecanismo de control que escapa a la conciencia del propio individuo, que es incapaz de trascender la lógica de este. De este modo, el sistema se presenta como perfectamente racional, pues la verdad se convierte en lo funcional y la realidad es reducida a su carácter cósico, lo que hace que toda oposición al mismo sea considerada como irracional e imposible.[7]

La manipulación de la conciencia individual se hace efectiva entre otras cosas gracias al pensamiento operativo que se introduce en la lógica de la mentalidad de dominio y que se articula a través del descrédito de la filosofía, la manipulación del lenguaje y el desdén de la historia.

El pensamiento dentro de la mentalidad científico-técnica reduce lo real a lo material, volviéndose así operativo, y renunciando a conocer la estructura íntima de la realidad se orienta a la resolución de problemas concretos. De este modo, el intelectual ya no se ocupa de intentar comprender la estructura como un todo y la filosofía es desdeñada como un mero intelectualismo. La razón científica ha sido capaz de conquistar y dominar la naturaleza y «la dimensión metafísica, anteriormente campo genuino del pensamiento racional, se hace irracional y acientífica».[8] De la mano del positivismo, la razón rechaza la trascendencia y se agarra a los hechos fácticos, estableciendo un universo cerrado fundado en «un a priori empírico que no puede trascenderse».[9]

Dentro de este panorama, la racionalidad científica sostenida en el postulado de objetividad tiene pretensiones de neutralidad, dejando fuera del conocimiento verdadero todo aquello que compete al sujeto como agente ético, estético y político. Así, los valores se encuentran separados de la realidad objetiva y desterrados al terreno de la subjetividad; lo bueno, lo bello y lo justo ya no pueden pretender una validez universal, pues han perdido su fundamento ontológico con el descrédito de la metafísica, y tampoco pueden derivarse de la lógica científico-técnica.[10]

En la lógica de dominio de la mentalidad científico-técnica, el lenguaje también está desprovisto de cualquier carga crítica y se vuelve operativo. Marcuse muestra que en el lenguaje común se utilizan continuamente términos prefabricados que identifican al objeto designado con su función social, política o económica. «El análisis lingüístico hace abstracción de lo que el lenguaje ordinario revela hablando como lo hace: la mutilación del hombre y la naturaleza».[11] De este modo, el lenguaje operativo, señala Marcuse, acaba despojando al pensamiento de la autonomía y la crítica que lo caracterizan, siendo sustituido por un proceso de designación, aserción e imitación, identificando la verdad con la verdad establecida y la cosa o la persona con su función, eliminando así la confrontación de idea.[12] El lenguaje funcional es además antihistórico, pues la razón práctica ocupada en la resolución de problemas deja poco espacio para la razón histórica. La voz de la memoria es silenciada, pues puede dar lugar a peligrosos descubrimientos que pongan en peligro las estructuras y el equilibrio de la sociedad industrial avanzada; silenciando así la voz del pasado, señala Marcuse, se silencia también la voz del futuro, que invoca un cambio cualitativo en la organización de la sociedad, cuestión especialmente relevante para un autor de corte marxista.[13]

En último término, podemos decir que la dominación trasciende la esfera pública, sea bien en la cultura o en la política, para acabar oprimiendo al individuo. De este modo, las fuerzas y pulsiones de la esfera instintiva humana también son reprimidas y dominadas gracias a la mentalidad de consumo, son reconducidas por el propio sistema a través del «fetichismo total de la mercancía».[14]

La lógica de la mentalidad de dominio que acaba transformando al sujeto en un objeto puesto al servicio de la eficiencia del sistema productivo encierra tras su apariencia de racionalidad una profunda irracionalidad: «la irracionalidad creciente de la totalidad, la necesidad de expansión agresiva, la constante amenaza de guerra, la explotación intensificada, la deshumanización».[15] El hombre es reducido a mero objeto, utilizado como una pieza de la maquinaria productiva, se le ha robado la identidad, convirtiéndolo en un bien de uso y de consumo, identificando el ser con el tener. Esta es la verdadera dominación que cuenta con la connivencia del sujeto preso de la sociedad del bienestar «que ofusca la distinción entre apariencia racional y realidad irracional».[16]

En este panorama dibujado por Marcuse, la libertad se presenta como autonomía, como la auténtica autodeterminación de cada individuo independizado del control social y de la lógica de dominio. De este modo, «la autodeterminación será real en la medida en que las masas hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación; individuos que sean capaces de conocer los hechos y de evaluar las alternativas».[17]

Sin embargo, la propuesta de Marcuse, si presupone una ruptura total con la lógica de dominio científico-técnica, sostiene la necesidad de continuar con la base técnica misma. Esto es debido a que son las conquistas del desarrollo científico-técnico señaladas como aquello que ha permitido al ser humano liberarse del yugo del trabajo, haciendo posible la satisfacción de las necesidades básicas, reduciendo al mínimo el esfuerzo para alcanzarlas. Esa liberación es señalada como un a priori clave para el desarrollo de la verdadera libertad.[18]

Así, el individuo liberado de las tareas serviles podrá establecer de manera individual cuáles son sus necesidades verdaderas, siempre y cuando tenga la libertad para dar su propia respuesta y no esté adoctrinado y manipulado por el sistema. Esta conquista de la libertad interior, alejada del condicionamiento de la opinión pública, es en la que, según Marcuse, el hombre encuentra su propia

identidad.[19]

La verdadera libertad según Marcuse nace de la unidad entre el logos de la razón y el «instinto de vida» (Freud) del eros. «En la exigencia del pensamiento y en la locura del amor se encuentra la negación destructiva de las formas de vida establecidas».[20] En este sentido, la libertad y la razón parecen converger, pues el autor señala que no todas las opciones son válidas sino solamente aquellas que conducen al ser humano a la realización de sus potencialidades, algo que solo es posible en el hombre que está liberado de sus necesidades más básicas.[21]

La autodeterminación del individuo, por tanto, le permite «vivir de acuerdo con la esencia de la naturaleza o del hombre»[22] y en ese sentido incluye también las circunstancias históricas en las que cada individuo se desenvuelve. El individuo asume las posibilidades de desarrollo alternativas que se le presentan en relación con su momento histórico y en lucha contra el pensamiento establecido, cosa que solamente es posible cuando el individuo es consciente de su propio ser. De este modo se recupera la tensión entre el ser y deber ser que se resuelve a través de la dialéctica establecida entre logos y eros.[23]

Marcuse se encarga de reseñar, sin embargo, que todo esto no implica el surgimiento de valores espirituales presentes en la mentalidad precientífica, sino que el desarrollo de la ciencia y la técnica han posibilitado la «conversión de los valores en tareas técnicas».[24] Así, dentro del planteamiento materialista de Marcuse, la ciencia ha conquistado el terreno de la metafísica, pues los valores como la libertad, la justicia o la paz son cuantificables y dependientes de la materia, ya que esos valores responden, según el autor, a la satisfacción de las necesidades materiales del hombre.[25]

Marcuse, con el fin de otorgar objetividad y solidez a los valores sacándolos del terreno de la subjetividad y lo irracional, pretende justificarlos desde una razón científica que, si es fiel a su método, nada puede decir acerca de los mismos. De este modo, el autor reduce lo real a lo material en vez de ampliar los horizontes

de la razón científico-técnica para una justificación metafísica de los valores.

Por eso Marcuse propondrá transformar la ciencia en política,[26] para justificar el acto de liberación del hombre aplicando a la ciencia unos fines y una orientación que no pueden alcanzarse desde el plano científico. Este es el único modo en el que Marcuse podría convertir el instrumento de dominación en instrumento de liberación, liberando a la ciencia como instrumento de poder y dominación para convertirse en la respuesta a las necesidades humanas.

De este modo vemos cómo el logos que menciona Marcuse como fundamento de la verdadera libertad no es más que un requisito que permite la liberación del hombre de las tareas serviles, situándose en la base para el desarrollo posterior de las potencialidades humanas. Sobre el logos materialista de Marcuse irrumpe con fuerza el desarrollo del eros o del instinto vital freudiano, que es asimilado a la parte irracional e impulsiva del ser humano. Así, la realización del hombre se encuentra en el reconocimiento de las necesidades no sublimadas de la libido, dejando al hombre en manos de sus instintos más primarios, que son para Marcuse la verdadera fuerza revolucionaria y creadora que libera al hombre de la alienación de la sociedad unidimensional y de la represión instintiva.[27]

De este modo, en Marcuse no hay una verdadera reconciliación entre libertad y razón, pues la razón científica no puede guiar la acción al no poder descubrir lo más propiamente humano. Por eso la libertad liberada de las ataduras sociales queda ahora presa de los instintos vitales propios de la libido quedando así desorientada con relación a su verdadero fin: la felicidad y la plenitud del ser humano.

---

[1] En su edición original: MARCUSE, Herbert, One-Dimensional Man, Beacon

Press, EE. UU., 1964. En su edición francesa: MARCUSE, Herbert, L'Homme unidimensionnel, tr. del original por Monique Wittig y el propio autor, Les Editions du Minuit, París, 1968. En su edición en castellano utilizada en este trabajo: MARCUSE, Herbert, El hombre unidimensional, tr. por Antonio Elorza, Planeta Agostini cedida por Ariel, Barcelona, 1993.

[2] MARCUSE, Herbert, El hombre unidimensional, tr. por Antonio Elorza, Planeta Agostini cedida por Ariel, Barcelona, 1993, p. 44.

[3] MARCUSE, Herbert, El hombre unidimensional, tr. por Antonio Elorza, Planeta Agostini cedida por Ariel, Barcelona, 1993, p. 109.

[4] Ibídem, p. 285.

[5] Ibídem, p. 63.

[6] Ibídem, p. 79.

[7] MARCUSE, Herbert, El hombre unidimensional, tr. por Antonio Elorza, Planeta Agostini cedida por Ariel, Barcelona, 1993, p. 39.

[8] Ibídem, p. 200.

[9] Ibídem, p. 210.

[10] Ibídem, pp. 172-173.

[11] MARCUSE, Herbert, El hombre unidimensional, tr. por Antonio Elorza, Planeta Agostini cedida por Ariel, Barcelona, 1993, p. 202.

[12] Ibídem, pp. 114-116.

[13] Ibídem, p. 129.

[14] Ibídem, p. 8.

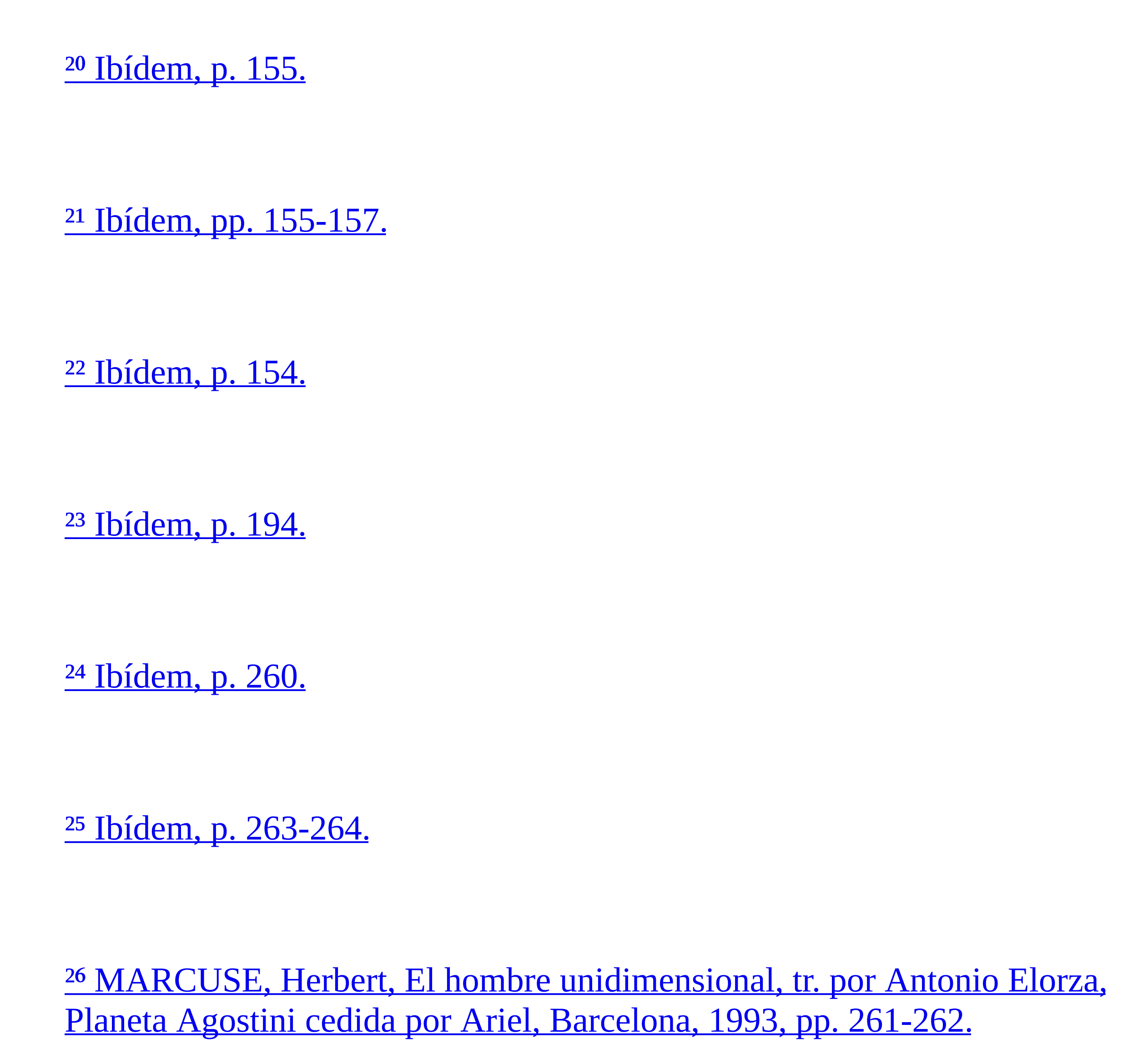
[15] Ibídem, p. 281.

[16] Ibídem, p. 254.

[17] Ibídem, pp. 280-281.

[18] MARCUSE, Herbert, El hombre unidimensional, tr. por Antonio Elorza, Planeta Agostini cedida por Ariel, Barcelona, 1993, pp. 259-260.

[19] Ibídem, pp. 36-40.



[20] Ibídem, p. 155.

[21] Ibídem, pp. 155-157.

[22] Ibídem, p. 154.

[23] Ibídem, p. 194.

[24] Ibídem, p. 260.

[25] Ibídem, p. 263-264.

[26] MARCUSE, Herbert, El hombre unidimensional, tr. por Antonio Elorza, Planeta Agostini cedida por Ariel, Barcelona, 1993, pp. 261-262.

[27] Ibídem, pp. 9-10.

II

Historia y política

INFLUENCIA DE SIGMUND FREUD EN LA IDEOLOGÍA GENERADA DESDE LOS ACONTECIMIENTOS DE MAYO DEL 68

José Jara Rascón

INTRODUCCIÓN

Desde el punto de vista de la historia de Occidente, Freud es sin duda uno de los mayores iconos de nuestra cultura. Se le considera a menudo como un revolucionario intelectual y sus ideas se difunden a toda la población ya desde el ámbito escolar dentro de la asignatura de Filosofía, uniendo su figura a las de otros grandes pensadores como Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, Rousseau o Marx. Esta atención sobre su pensamiento escapa, por tanto, al ámbito presumiblemente científico o de experimentación clínica en el que se presentaron inicialmente los resultados de su terapia sobre enfermos mentales basada en el psicoanálisis, ya que sus textos pueden ser entendidos como una gran obra divulgativa, dirigida a un público amplio, que intenta dar una explicación de la mente humana y, por tanto, del comportamiento, a partir de teorías especulativas, razón última por lo que sus hipótesis se han escapado ya desde hace tiempo del interés específico de la psiquiatría y resultan de interés también para la sociología y la filosofía.

Por tanto, la gran cuestión inicial al hablar de Freud debería ser no tanto cuantificar su repercusión sobre nuestras concepciones culturales, sino estudiar sus teorías para esclarecer si se asientan sobre fundamentos firmes o si estamos introduciéndonos solo en un pensamiento subjetivo y, asimismo, valorar si su influencia puede ser considerada como positiva o negativa.

EL DESMANTELAMIENTO DE LA SEXUALIDAD

Al presentar a Sigmund Freud en los estudios de Bachillerato, se pone en contacto a los adolescentes de 15 a 16 años, partiendo de una supuesta validez científica que avala estas teorías, con unos postulados de todos bien conocidos que hablan de la evolución sexual infantil del estadio oral al genital, a través del estadio sádico anal; las fijaciones y traumas capaces de aparecer a lo largo del desarrollo, el inevitable complejo de Edipo, la etiología sexual de las neurosis, la presencia ignota del subconsciente que domina nuestro desarrollo mental y nuestros ocultos deseos en la sombra y, cómo no, la represión de los instintos y la búsqueda del placer como motor de nuestras actuaciones. Estas teorías pueden ser presentadas por cada profesor de modo crítico o como hechos probados de indudable valor científico pero, además, podríamos pensar si esta enseñanza es tan inocua como hablar de la famosa alegoría de la caverna de Platón o si, por el contrario, su enseñanza acrítica puede provocar una influencia nada deseable en las mentes de adolescentes en un momento decisivo de formación de su identidad personal.

A este respecto, Michel Onfray, doctor en Filosofía y profesor de instituto durante varios años, menciona:

Cuando yo abordaba las teorías freudianas, era consciente de que no impartía una lección sobre las nociones vagas de un corpus doctrinal aconsejado por el ministerio de Educación, sino sobre los fragmentos biográficos y existenciales de cada uno de mis alumnos. El psicoanálisis enseñado en la teoría terminaba por ser en concreto su psicoanálisis, el análisis de su psique de jóvenes, tanto hombres como mujeres. Yo sabía que en ese pensamiento había una suerte de hechicería que era necesario manejar con infinitas precauciones. Se nos pedía que enseñáramos una materia eminentemente combustible a almas inflamables (Onfray, M. 2011).

Así, bajo el manto de una asignatura de apariencia imparcial, transmitida en el supuestamente neutro medio escolar y tanto en colegios públicos como de inspiración cristiana, se han transmitido ideas que hablan de la necesidad de satisfacer los instintos y las pulsiones sexuales para lograr una plenitud de realización personal, se ha despreciado la moral acusándola de ser causante de traumas y neurosis, se ha presentado la religión como una neurosis obsesiva, los actos de bondad se han mostrado como sublimación de deseos reprimidos y, todo ello, sin más demostración que las propias ideas de su autor expuestas, eso sí, de un modo brillante y envolvente.

LAS REVUELTAS ESTUDIANTILES DE LA DÉCADA DE 1960

Posiblemente, el éxito del freudianismo se debe a que, presentado como una teoría científica, funciona en realidad como una ideología, ofreciendo una comprensión de la mente humana y de la sexualidad que sustituye a un análisis más pormenorizado y a la reflexión sobre sus consecuencias sociales. Karl Popper, en su libro más conocido, La sociedad abierta y sus enemigos, definió la función de la ideología como un conjunto de ideas accesibles a todos, que ocupan el lugar de la inteligencia y que permiten al mismo tiempo demonizar al adversario. En síntesis, podría definirse como un cóctel explosivo que, en el caso del freudianismo ofrecido a cada nueva generación, aporta una solución aparente a los problemas de la construcción de la personalidad y a las exigencias de responsabilidad inherentes a ese proceso vital.

De hecho, una lectura superficial como la que se ofrece en institutos y centros de enseñanza posibilita volcar en primera instancia las frustraciones sexuales y de todo tipo, manifestadas en la adolescencia, en los padres y los poderes públicos, a los que es fácil culpabilizar como represores de los instintos, cuya libre expresión permitiría alcanzar el placer al que la naturaleza humana se siente llamada, en contraposición al sentimiento del deber en el que se vuelcan los esfuerzos de padres y educadores.

Mayo del 68 parece claramente heredero de esta convicción. Quizás una síntesis de ese modo de pensar puede ser adivinado en la frase «Prohibido prohibir» que apareció como uno de los eslóganes repetidos a partir de esa fecha. Desde esas convicciones, que se muestran como value-free (sin valores de referencia), parece comenzar a edificarse una nueva mentalidad, reivindicativa de derechos sociales, que progresivamente irá plasmándose en legislaciones de países de nuestro entorno occidental, fundamentalmente Europa y Estados Unidos. La aprobación del aborto, que hasta entonces estaba limitada a la Rusia soviética y los países de su órbita de influencia socialista, se extiende a partir de su introducción precisamente en la legislación de Francia, tras el acceso a los anticonceptivos en 1974, con el impulso de Simone Veil y la aprobación del presidente Giscard d'Éstaing en 1975.

Posteriormente, en 1977, Alemania legisló la autorización del divorcio y, como fichas de dominó, en diversos países de nuestra Europa occidental se fueron aprobando sucesivas legislaciones de liberalización divorcista y de despenalización del aborto. Siguiendo esa misma dirección de pensamiento, tal como afirma Gabriele Kuby (2017), en pocas décadas la misma ONU se convirtió en una institución que utilizaría su poder y recursos para sustituir la moral universal establecida en la Declaración de Derechos Humanos de 1948 por una nueva moral apoyada en valores posmodernos de carácter relativista. Una buena muestra de esto fueron la Conferencia de Población de las Naciones Unidas en El Cairo en 1994, donde se introdujo la expresión «derechos reproductivos», intentando incluir entre ellos el derecho al aborto, y la Conferencia Mundial sobre la Mujer en Pekín en 1995, donde se plantearon como objetivos convencer a la población de la «igualdad sustantiva» de hombres y mujeres (distinta a la igualdad de oportunidades), la deconstrucción de la identidad sexual masculina y femenina y la deconstrucción de la heterosexualidad.

En nombre de la libertad, grupos de activistas, con importantes subvenciones estatales y legislaciones que los amparan, han propagado como «nuevos derechos» el derecho al amor libre, haciéndolo equivalente al matrimonio, el derecho a la contracepción subvencionada, el derecho a la fecundación artificial aun en situación de inexistencia de familia acogedora, sin tener en cuenta el

mejor interés de los niños por nacer, el derecho a elegir libremente la propia orientación sexual desde la infancia y, finalmente, la incorporación de la perspectiva de género, convirtiéndola en un principio guía de diferentes medidas políticas, diluyendo así entre múltiples opciones de vida en común el valor de la familia natural.

¿Todo esto es atribuible a la fallida revolución de Mayo del 68? Probablemente, todo no. Pero sí es verdad que pensadores influyentes como los provenientes de la Escuela de Fráncfort, Herbert Marcuse y Max Horkheimer entre ellos, y otros como Simone de Beauvoir, vieron con ello aumentada su popularidad y su influencia, que enlazaba con las teorías freudianas propugnando una «sexualidad liberada». Se ha dicho que la rareza del 68 es haber sido una revolución sin desenlace aparente, que barrió el pasado sin construir un universo nuevo, pero quizás el germen de ideas y planteamientos de ruptura con la tradición que surgió de ese momento nos esté influyendo más de lo que creemos o estamos dispuestos a admitir.

CRECIENTE CRITICISMO A LA OBRA DE FREUD

Jacques Maritain expresa de forma rotunda: «Toda la filosofía freudiana descansa sobre el prejuicio de una negación radical de la espiritualidad y la libertad» (De Marco, D. 2007). Este prejuicio es simplemente el esperable al conocer la propia vida del autor que, desde joven, rechazó la fe del judaísmo en el que había sido educado y encontró en la teoría de un subconsciente condicionante de las acciones una justificación para rehuir la responsabilidad moral de las pulsiones sexuales. Freud, por tanto, parte de una idea expresada a priori como un punto de partida dogmático: la trascendencia no existe, lo que expresa únicamente su propia convicción subjetiva. A partir de ahí, intentará explicar que la religión, el arte o la moralidad pueden ser comprendidos como un comportamiento condicionado por experiencias previas, sin mención a la libertad individual. Por otra parte, se reduce la verdadera culpabilidad a un simple «sentimiento de culpa», perdiéndose así toda noción de responsabilidad moral, con lo que los vicios, al igual que las virtudes, se convierten finalmente en el

resultado de la interacción entre los instintos racionales y otros determinantes psicológicos. Se explicaría de este modo la violencia como algo simplemente corporal y natural, la liberación de instintos reprimidos.

Karl Popper, al sentar las bases de la filosofía de la ciencia, critica el psicoanálisis calificándolo de seudociencia, debido a que sus hipótesis no son comprobables ni falsables (no se puede evidenciar su verdad ni su falsedad). En las teorías freudianas, la evidencia se reinterpreta cuando no se cumple la hipótesis de partida o cuando no se encuentra el sustento empírico correspondiente (Clavel, F. 2004). Como ejemplo de esto, la teoría de la represión, que afirma que las experiencias traumatizantes se reprimen relegándolas al subconsciente, es indemostrable, puesto que se refiere a vivencias de las que no se es consciente. Por tanto, no se puede saber si esas experiencias han existido o no, aunque un psicoanalista lo afirme (Fuentes, J. B. 2009). Adicionalmente, la interpretación del valor simbólico de sueños concretos puede ser enfocada de modo distinto entre diferentes psicoanalistas, lo que evidencia también la falta de objetividad que sería esperable de una ciencia que se presenta a sí misma como explicativa de la mente humana.

El estudio sistemático de la obra de Freud muestra contradicciones internas, pero no retractaciones de las ideas expresadas con anterioridad a sus cambios de postulados. Freud cree en la teoría de la seducción, pero luego deja de creer en ella; teoriza la posibilidad de una psicología científica capaz de conocer el funcionamiento de la mente para luego abogar por un inconsciente impenetrable; cree en un primer momento en la excelencia de la cocaína y la electroterapia, pero posteriormente las abandona por la hipnosis. Asimismo, defiende con tesón la cura por la palabra, pero, en sus últimos escritos, plantea la hipótesis de que los progresos de la química y la farmacología podrían volver inútil algún día el tratamiento psicoanalítico. En realidad, más que hablar del pensamiento de Freud, como una doctrina coherente en sí misma, habría que hablar de los múltiples postulados de Freud incluso contradictorios entre sí.

Finalmente, los historiadores han descubierto, además, que Freud mintió sobre

las curaciones de sus pacientes más paradigmáticos (Onfray, M. 2011). Posiblemente esto escandalizará a algunos pero, de hecho, la publicación de estos datos contrastados con información irrebatible a partir de los historiales médicos de sus protagonistas, no le ha restado credibilidad ni admiración a su autor. Podríamos preguntarnos: ¿por qué? La explicación parece sencilla: Freud ha entrado ya en el imaginario colectivo de los mitos y, como él mismo propició, denigrar sus teorías es considerado como signo de estar dominado por un subconsciente represor o, peor aún, de oponerse a la modernidad y estar aliado con quienes ven la sexualidad como algo negativo. «Retrógrado» y «oscurantista» pueden ser los calificativos más benévolos con los que se puede etiquetar a quien se atreva a hablar públicamente en contra de Freud, con lo que la autocensura posiblemente ya esté considerada como la mejor opción por quien no quiera arriesgar su estatus de aprobación social.

Sin embargo, la aceptación acrítica de las teorías, hipótesis, postulados, presuposiciones y especulaciones de Freud puede estar dando lugar a importantes repercusiones en el ejercicio de la sexualidad, la inestabilidad de las relaciones de pareja, la marginación de la futura paternidad e incluso el abandono de la religión, presentada como algo con tintes negativos para el desarrollo personal. Por ello, sin duda, merecería la pena realizar una amplia y pormenorizada reflexión sobre sus fundamentos y consecuencias.

UNA NUEVA Y DESEABLE REVOLUCIÓN SEXUAL

Nunca es demasiado tarde, aunque parezca que el tiempo se acaba. Por ello, y porque es mucho lo que está en juego, debemos recuperar cuanto antes el mensaje del amor con compromisos, la belleza de la sexualidad como parte de una vida familiar fundada sobre la promesa de un amor sin condiciones. Esta es la nueva revolución sexual que el mundo necesita. Un amor que se crezca ante las dificultades y que se muestre ante todos como auténtico, porque es fiel y fecundo.

Soñemos con la verdadera revolución, la que dignifica a cada hombre y mujer como lo que son, con su especificidad propia, diferentes y complementarios, una rebelión que nos habla de amor, de fuerza de voluntad, de fidelidad y de castidad, la que nos prepara para un matrimonio fuerte y fiel. Como dijo en una ocasión Benedicto XVI: «Las promesas del 68 no se han cumplido y renace la convicción de que es posible otro mundo, más complejo pero más verdadero porque exige la transformación de nuestro corazón».

BIBLIOGRAFÍA

CLAVEL DE KRUYFF, Fernanda. «Las críticas de Popper al picoanálisis». Revista Signos Filosóficos. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2004, pp. 85-99.

DE MARCO, Donald, WIKER, Benjamin. Arquitectos de la cultura de la muerte. Ciudadela, Madrid, 2007, p. 193.

FUENTES, Juan Bautista. La impostura freudiana. Encuentro, Madrid, 2009, pp. 17-29.

KUBY, Gabriele. La revolución sexual global. Didaskalos, Madrid, 2017, p. 118.

ONFRAY, Michel. Freud. El crepúsculo de un ídolo. Taurus, Madrid, 2011, p. 25.

DEL GÉNERO COMO CONSTRUCTO SOCIOCULTURAL AL GÉNERO SENTIDO: SOBRE LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO RADICAL DE GÉNERO Y LA RUPTURA DE LAS TENSIONES CONSTITUTIVAS DE LA PERSONA HUMANA

Viviana González Hincapié

Una de las tensiones fundamentales que nos ha legado el siglo XX es una tensión antropológica, que pone en el centro uno de los aspectos constitutivos de la persona humana: se trata de su identidad sexual. Bajo la categoría de género y las distintas teorizaciones a ella asociadas, la presencia de esta cuestión en el debate público mundial no ha dejado de incrementarse en las últimas décadas. Pero su elevada incidencia no se explica si no se tratara de algo que toca profundamente al ser humano, si todos y cada uno no hiciéramos experiencia, en cada una de las etapas de nuestra vida, de nuestro ser como seres sexuados. Mediante un análisis de las tensiones y rupturas que han tenido lugar entre tres dimensiones que podemos considerar como fundamentales y constitutivas de la persona humana —a saber, la dimensión natural-biológica, la dimensión socio-cultural y aquella referente a la libertad—, se plantea una aproximación a la evolución de la categoría de género.

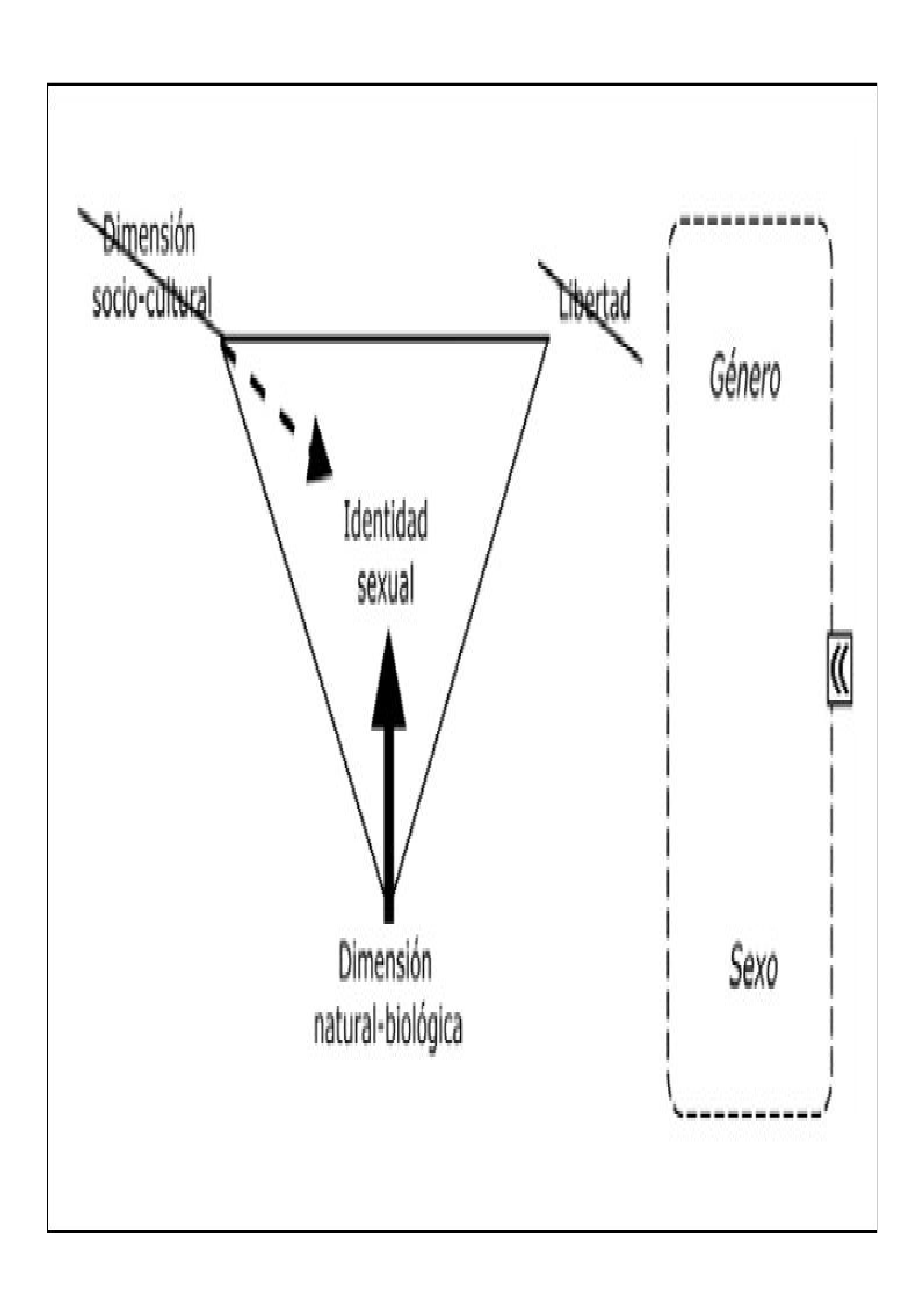
1. SEXO Y GÉNERO: DE LA DISTINCIÓN A LA RUPTURA. EL GÉNERO COMO CONSTRUCTO SOCIO-CULTURAL

En una primera fase de desarrollo del corpus teórico configurado alrededor de la categoría de género, el término hará referencia al grupo al que pertenecen los seres humanos de cada sexo, pero destacando sobre todo las características sociales y culturales, en una clara distinción de las características biológicas. Este uso traslaticio del término género desde la gramática al ámbito de los

comportamientos sociales y culturales asociados a la identidad sexual, se dio, en primer lugar, en la psiquiatría y la psicología, y solo después se extendió a los estudios feministas. En esta distinción vemos cómo el foco estaba puesto en la tensión entre los polos natural-biológico y socio-cultural. Sin embargo, la tensión entre estas dos dimensiones se había agudizado desde las primeras décadas del siglo XX, allanando el camino que terminará conduciendo no solo a una distinción, sino a una ruptura radical y a la eliminación de uno de los dos polos.

La configuración del género como categoría socio-cultural encuentra sus antecedentes en el argumento culturalista propuesto por la antropología norteamericana hacia las décadas de 1920 y 1930. De acuerdo con sus postulados —dominantes en las ciencias sociales hacia finales de la primera mitad de siglo—, los aspectos decisivos en la configuración de la persona humana —incluida la sexualidad y sus manifestaciones identitarias y relacionales— habrían de verse como factores determinados meramente por la cultura. Los orígenes de este paradigma, sin embargo, se remontan a un movimiento de rechazo hacia la visión dominante hasta entonces, desde la que se acentuaba la preponderancia de los factores biológico-naturales en las diferencias entre hombres y mujeres, hasta el punto de desdibujar la parte de influencia correspondiente a los factores culturales y a la propia libertad de la persona (véase el esquema 1). En oposición a una visión biologicista, y por ende, reduccionista del ser humano, emerge una visión social-constructivista, en una oscilación pendular, reflejo de la dialéctica entre naturalismo y espiritualismo, que Robert Spaemann señalaba como característica de nuestra época (1996).

Esquema 1. Visión biologicista de la configuración de la identidad sexual


Dimensión
socio-cultural
Libertad
Identidad
sexual
Dimensión
natural-biológica
Género
Sexo

Fuente: Elaboración propia.

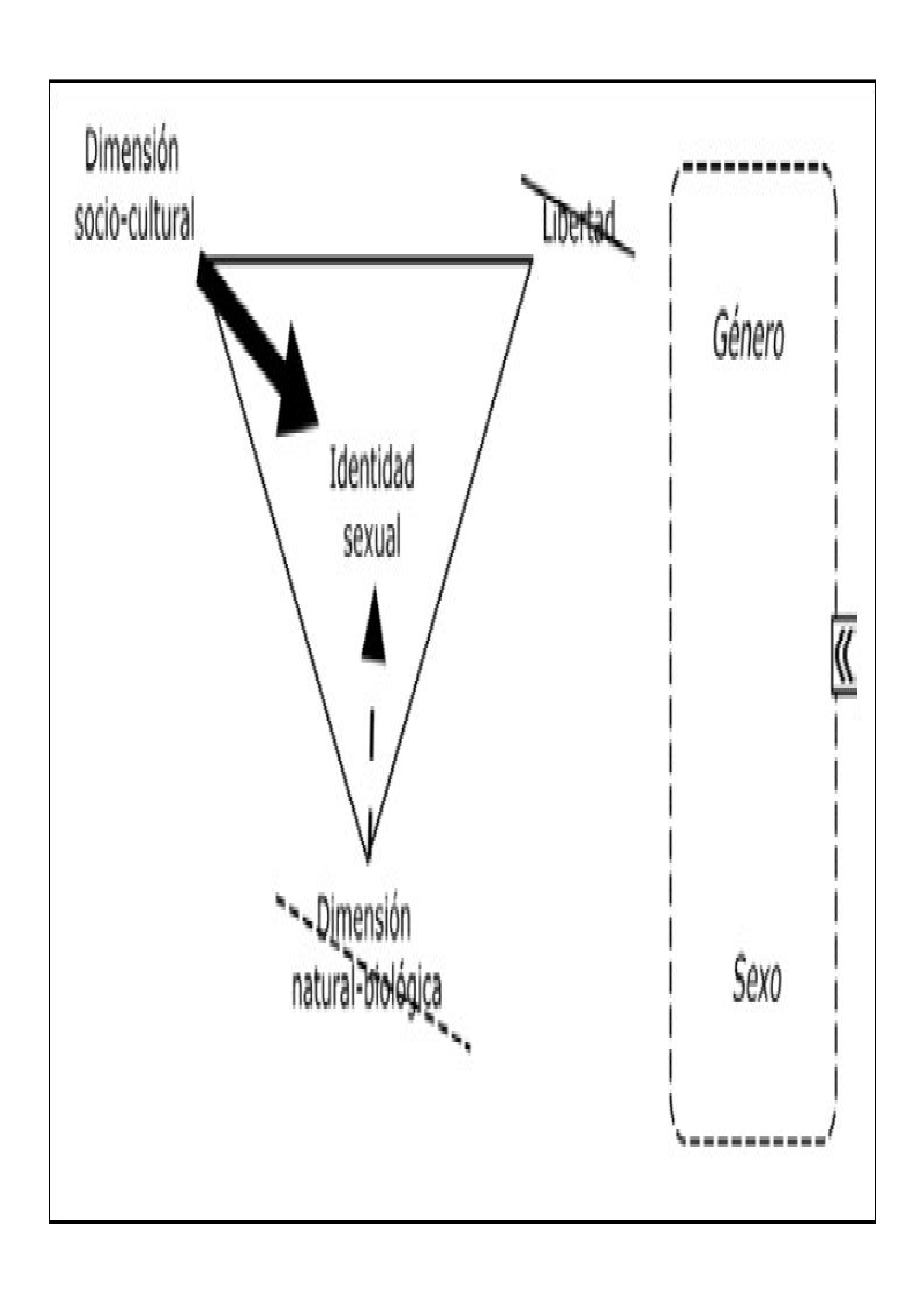
La emergencia de la categoría de género no podría haber tenido lugar sino mediante una distinción con respecto al sexo biológico de la persona: una de las fuentes que contribuirá en mayor medida a distinguir ambas esferas proviene de la Medicina, la Psiquiatría y la Psicología. Aquí se destaca la influencia del psicólogo y sexólogo neozelandés John Money, uno de los primeros autores en los que aparece claramente la distinción entre sexo biológico y roles de género. Money introdujo la distinción entre aquellos aspectos que forman parte del sexo biológico y el rol de género, con el que se haría referencia más bien a los comportamientos, preferencias, temas de conversación, etc. (Money y Erhardt [1974] 1982).

El problema fundamental de la teorización propuesta por Money —de la que se alimentará posteriormente toda la corriente radical de género—reside precisamente en que, a la distinción entre sexo y género, se sigue una disociación y ruptura radical: Money no solo subraya el carácter cultural del género, y la incidencia de la crianza y la educación en la configuración de la identidad sexual del individuo; sobredimensiona de tal modo la determinación cultural de la sexualidad, que intentará prescindir de cualquier incidencia del sexo biológico, contribuyendo fuertemente a la idea de que el género podía ser producido culturalmente, con independencia del sexo biológico de la persona. Para ello, defiende la tesis según la cual los individuos serían psicosexualmente neutros al nacimiento (Money 1963: 820). Los trabajos del psiquiatra Robert Stoller se sumarían a estos esfuerzos, culminando la fractura entre las dimensiones socio-cultural y biológico-natural (Stoller, 1968, cit. por Millett [1970] 1995: 77).

Las aportaciones del culturalismo norteamericano y de la psiquiatría y la psicología, contribuyeron a fortalecer el feminismo radical, que empezó a adoptar el término gender desde finales de la década de 1960 hasta finales de la de 1970, como respuesta —al menos parcialmente— a una visión reduccionista

del ser humano, que había absolutizado la incidencia de la dimensión biológico-natural en la configuración de la identidad sexual, prescindiendo del componente cultural y del margen de libertad de la persona: «Para romper con la percepción del reduccionismo biológico, esto es, la creencia de que la anatomía prescribe las tendencias y los roles sociales, las investigadoras feministas han adoptado el concepto de género para designar características culturalmente específicas asociadas con la masculinidad y la feminidad» (Hawkesworth 2013: 36) (véase el esquema 2).

Esquema 2. Visión social-constructivista de la configuración de la identidad sexual


Dimensión
socio-cultural
Libertad
Género
Identidad
sexual
Dimensión
natural-biológica
Sexo

Fuente: elaboración propia.

2. DECONSTRUIR LO QUE ES MERA CONSTRUCCIÓN: DEL GÉNERO COMO CONSTREÑIMIENTO SOCIO-CULTURAL AL GÉNERO SENTIDO COMO LIBERTAD DESENCARNADA

Esta visión social-constructivista no solo trajo consigo una ruptura entre el polo biológico-natural y el socio-cultural en la configuración de la identidad sexual de la persona, sino también una interpretación de las diferencias socio-culturales en clave de opresión y constreñimiento: la idea de género como constructo socio-cultural es acogida en el movimiento feminista radical, en su intento por liberar a la mujer de la opresión que le imponen los roles tradicionales de género. Si todo lo que somos —especialmente aquello que tiene que ver con nuestra identidad sexual— no es más que un constructo social, las identidades sexuales tradicionales habrán de desenmascararse como meros constructos, en un proceso de deconstrucción, a partir del cual el sujeto podrá volver a construir y dejar que surjan nuevas identidades fluidas (cf. Oster 2015: 9-10).

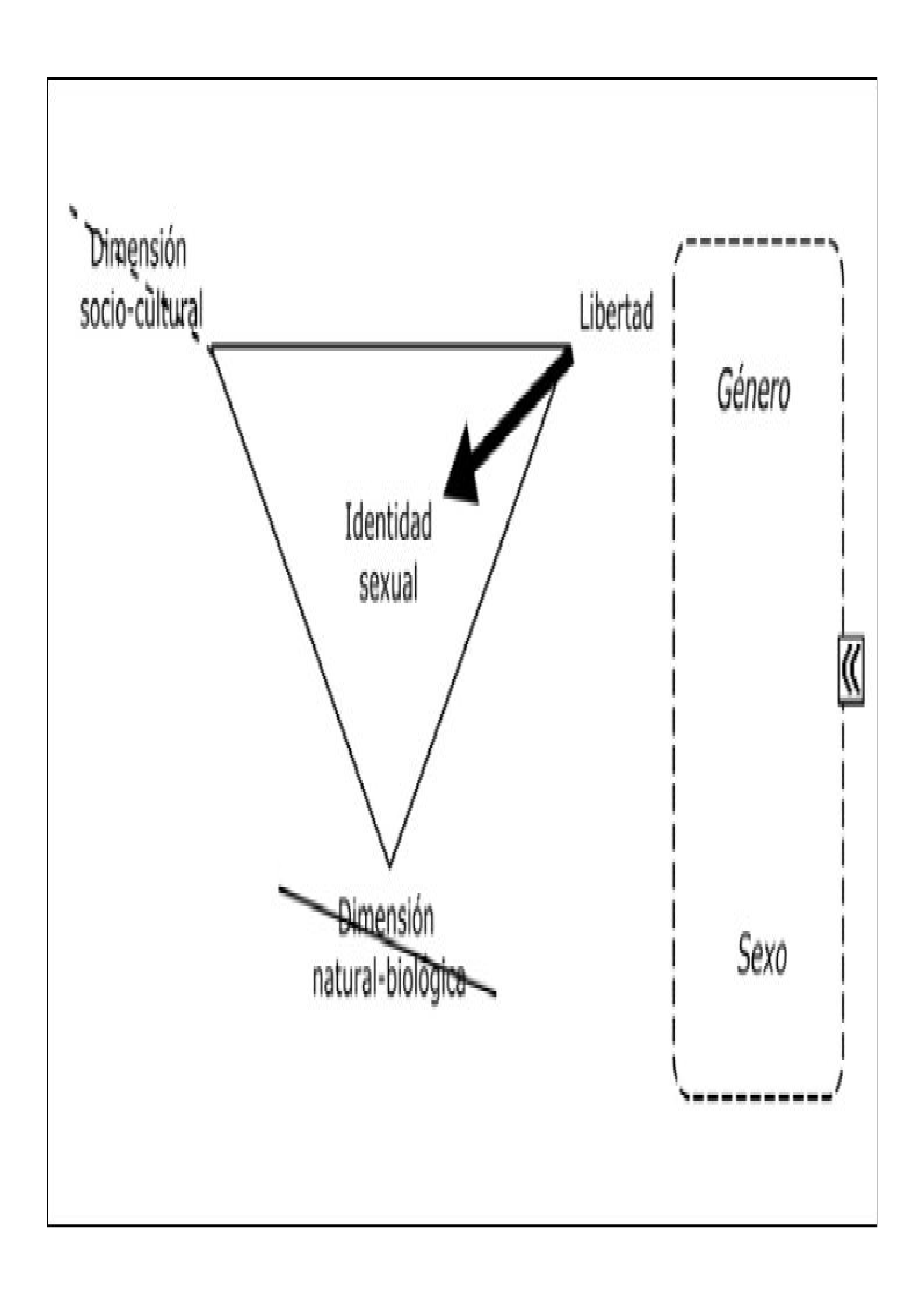
Desde la década de 1980, el escenario de actores y propuestas que inciden en la radicalización del discurso de género se vuelve más complejo: al feminismo de base social-constructivista —en el que la «igualdad» es leída en clave de «identidad» de comportamientos en todos los ámbitos de la vida, y desde el que se intentará eliminar cualquier diferencia entre hombres y mujeres—, se unen la teoría queer y el movimiento LGTBI.

El número de autores y teorías que han alimentado este feminismo radical de género es muy amplio, y dista de ser homogéneo. Aquí nos limitamos a señalar la gran incidencia que ha tenido la teoría queer, giro relevante del pensamiento

radical de género de las últimas décadas, desde el que se promueve la deconstrucción y subversión de todo lo que hasta entonces había sido considerado como normal en materia de sexualidad, fundamentalmente la heteronormatividad y el binarismo de género —que denuncia como algo problemático el que, hasta entonces, el género se haya entendido estrictamente como una de dos opciones, propugnando así un espectro de identidades y expresiones de género (cf. Goldberg 2017).

En la teoría queer, emergen autoras como Judith Butler, para quien el género constituye el medio discursivo-cultural, por el cual es producido el sexo natural mediante la repetición de acciones estilizadas a lo largo del tiempo, esto es, mediante una performance (Butler [1990] 2006). Otorgando un papel tal a la capacidad de acción del individuo, podemos pensar que esta autora estaría exaltando el polo de la libertad; la pregunta de a qué libertad hace referencia emerge cuando pone el acento en las acciones y representaciones que tienen como finalidad subvertir y transgredir la supuesta falacia de una sexualidad natural y del género como normatividad socio-cultural represiva. De acuerdo con Butler, las ilusiones del cuerpo, deseo o sexualidad naturales, podrían disiparse mediante estrategias de repetición subversiva, representando así el género de manera increíble (cf. Hawkesworth 2013: 45). El género se convierte así en una libertad desencarnada, desde la que se prescinde del polo de la dimensión biológico-natural en la configuración de la identidad sexual de la persona humana, a la vez que se invita a transgredir toda posible influencia de la dimensión socio-cultural (véase el esquema 3).

Esquema 3. Visión posmoderna de la configuración de la identidad sexual



Dimensión
socio-cultural
Libertad
Identidad
sexual
Dimensión
natural-biológica
Género
Sexo

Fuente: Elaboración propia.

Una libertad abstracta, que se ha propuesto como finalidad deconstruir todo lo dado social y culturalmente, prescindiendo completamente de los presupuestos naturales de la propia corporalidad, quedará a expensas de los sentimientos y deseos volubles y pasajeros del individuo. De este modo, hemos pasado de una categoría de género como constructo sociocultural, modificable y sin relación alguna con la dimensión biológico-natural, a una categoría de género como lo «sentido», a la fluidez de género, en la que el género —entendido desde una perspectiva radical— se presenta como verdadero ámbito de expresión del propio ser, haciendo que el sexo —en tanto que presupuesto corporal— aparezca como un mero material secundario, a disposición del género. «El sexo se convierte así en ámbito a configurar por el género, y no al revés. La identidad es fabricada, y no se recibe» (Oster 2015: 10).

Estamos ante un tema complejo, sobre todo por la profusión de términos que ha tenido lugar en los últimos años: así, por ejemplo, la categoría «sexo-género sentido», frente a la que no existe unanimidad, pese a haber sido incorporada ya en normas legales,[1] hace referencia grosso modo a la no correspondencia entre el sexo biológico y aquel al que la persona siente que pertenece.[2]

Por su parte, la fluidez de género —con la que se hace referencia a una identidad de género que varía en el tiempo a lo largo de un espectro (cf. Goldberg 2017)— es un elemento indicativo de que el pensamiento radical de género está lejos de constituir un corpus teórico homogéneo. Si hasta hace unos años se hablaba de la necesidad de incorporar un número determinado de géneros, o incluso de sexos biológicos,[3] recientemente se ha abierto paso una corriente que aboga por la completa eliminación de cualquier tipo de género fijo.[4] Podemos preguntarnos si esta profusión de términos —con la que se pretende dar cuenta de la diversidad humana—, no responde a una búsqueda de identidad completamente desencarnada, cuya única orientación la constituye una libertad abstracta, carente de contenido, y que se define como la mera ampliación de opciones. «El ‘género’

pertenece ahora al reino de la voluntad desencarnada, que se superpone a su cuerpo y escoge («asigna») una identidad sin necesidad alguna de justificación, especialmente cuando una elección tal está en oposición con su sexo dado.» (McCarthy 2016: 288).

3. A MODO DE CONCLUSIÓN. SOBRE LA NECESIDAD DE UNA (SANA) TENSIÓN ENTRE LAS DISTINTAS DIMENSIONES ABORDADAS EN LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD SEXUAL DE LA PERSONA

En los apartados anteriores, se han apuntado algunos elementos acerca de cómo las variantes del pensamiento radical de género producen una ruptura entre la dimensión natural-biológica, la socio-cultural y la capacidad de libertad del ser humano; ruptura que tiende a eliminar la incidencia de uno de los polos de la tensión, exaltando y sobredimensionando otro de ellos. Sin embargo, una mirada atenta al ser humano y a su relación consigo mismo y con el medio que lo rodea, indica que no es posible dar cuenta de su naturaleza como ser sexuado, que posee una identidad como tal, si no se consideran las tres dimensiones.

La presencia de los tres polos de la tensión se pone de manifiesto en las etapas fundamentales de configuración de la identidad sexual,[5] tal y como se recoge al hilo de la contribución de Stefan Oster (2015: 4-6): el ser humano, como ser que posee una corporalidad mediante la cual se expresa y entra en relación con su entorno, percibe que esta corporalidad es sexuada hacia la edad de 2 o 3 años, cuando el niño empieza a reconocerse como niño o como niña;[6] pero a su vez, él no sería capaz de reconocerse y nombrarse como chico o chica, si no fuese gracias al entorno en el que se encuentra, que lo introduce en el mundo, y le permite, a su vez, situarse y entender su posición en él. En la identificación con figuras de sexo masculino o femenino de referencia, y con los comportamientos y modos de expresión de cada uno de ellos, el niño y la niña aprenden a reconocerse como tales. Vemos, pues, cómo en esta primera etapa están especialmente presentes la dimensión biológico-natural y socio-cultural. Más

tarde, en la pubertad, con el desarrollo de los caracteres sexuales secundarios, tanto el chico como la chica se enfrentan al reto de encontrar una relación armónica con su propia corporalidad y los aspectos culturales unidos a ella. En esta etapa, entra en juego de modo más consciente el polo de la libertad: «Ahora, él [el joven] se comunica consigo mismo y con el mundo como chico o chica, pero la pregunta es si también él quiere eso personalmente, si su identidad como hombre o mujer crece, se fortalece, o si permanece frágil y variable» (Ibíd.: 5). Más allá de estas etapas, la relación con la propia corporalidad e identidad sexual están presentes a lo largo de la vida, puesto que en todas las situaciones vitales se manifiesta algo acerca de la relación con el propio cuerpo: la aceptación, el rechazo o la indiferencia en relación con la propia corporalidad, constituyen un aspecto esencial del asentimiento, del sí que nos damos a nosotros mismos.

Existiría una determinada comprensión del género que, respetuosa a su vez con lo que la persona ha recibido en su constitución natural, sexuada, y capaz de integrar la libertad y el carácter único de cada persona, hombre y mujer, podría contener en sí una aportación incluso valiosa para la mejor comprensión del ser humano —que permanece, en última instancia, un misterio más grande de lo que pueden contener nuestros esquemas—: «Soy hombre o mujer (sexo) y despliego mi pertenencia a este sexo y en esta sociedad de maneras distintas (género), en el margen que me ha sido dado y en sus contextos, y en el caso logrado, en el carácter único y en la misión que me corresponde solo a mí» (Oster 2015: 9). Solo manteniendo una sana tensión entre las tres dimensiones abordadas será posible dar cuenta de la configuración de la identidad sexual en el ser humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURGGRAF, Jutta. 2004. ¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar. (2.ª ed.). San José (Costa Rica): Promesa.

BUTLER, Judith. (1990) 2006. Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. Nueva York: Routledge.

Ley 2/2014, de 8 de julio, integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transexuales en Andalucía. Comunidad Autónoma de Andalucía. 9 de julio. Accedido el 7 de junio de 2018. https://boe.es/boe/dias/2014/08/09/pdfs/BOE-A-2014-8608.pdf.

Ley 2/2016, de 29 de marzo, de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y no Discriminación de la Comunidad de Madrid. Comunidad de Madrid. 14 de julio de 2016. https://www.boe.es/boe/dias/2016/07/14/pdfs/BOE-A-2016-6728.pdf. Accedido el 14 de junio de 2017.

CRETELLA, Michelle. 2017. «Gender Dysphoria in Children.». https://www.acpeds.org/wordpress/wp-content/uploads/9.8.16-GD-Summary-Point-Spanish-version-FEV.pdf. Accedido el 12 de junio de 2018.

DEGLER, Carl N. 1991. In search of human nature: The decline and revival of Darwinism in American social thought. Nueva York: Oxford University Press.

FREIXAS FARRÉ, Anna. 2012. «La adquisición del género: el lugar de la educación en el desarrollo de la identidad sexual.» Apuntes de Psicología 30 (1-3): pp. 155–164.

GOLDBERG, Susan, (ed.). 2017. «Gender revolution.» Número especial, National Geographic.

HAWKESWORTH, Mary. 2013. «Sex, Gender and Sexuality: From Naturalized Presumption to Analytical Categories.» En The Oxford handbook of gender and politics, editado por Georgina Waylen, Karen Celis, Johanna Kantola y S. L. Weldon, 31–56. Nueva York: Oxford University Press.

LAMAS, Marta. 2000. «Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género".» En El Género: La construcción cultural de la diferencia sexual, editado por Marta Lamas. 2.ª reimpresión; pp. 327–366. Las Ciencias sociales. Estudios de género. México: Universidad Nacional Autónoma de México; M. A. Porrúa.

MAYER, Lawrence S. y Paul MCHUGH. 2016. Sexuality and Gender: Findings from the Biological, Psychological, and Social Sciences. The New Atlantis 50, n.º Otoño. https://www.thenewatlantis.com/publications/number-50-fall-2016.

MCCARTHY, Margaret H. 2016. «Gender Ideology and the Humanum». Communio 43 (2):pp. 274–298. https://www.communio-icr.com/files/43.2_McCarthy.pdf.

MCHUGH, Paul. 2004. «Surgical Sex: Why we stopped doing sex change operations». First Things (noviembre). https://www.firstthings.com/article/2004/11/surgical-sex. Accedido el 16 de junio de 2017.

MEAD, Margaret. 1949. Male and Female: a Study of the Sexes in a Changing World: William Morrow, Oxford.

MEAD, Margaret. (1935) 1977. Sex and Temperament in Three Primitive Societies. Londres etc. Routledge and Kegan Paul.

MILLETT, Kate. (1970) 1995. Política sexual. Madrid: Cátedra; Instituto de la Mujer.

MONEY, J. 1955. «Hermaphroditism, Gender and Precocity in Hyperadrenocorticism: Psychologic Findings.» Bulletin of the Johns Hopkins Hospital 96 (6): pp. 253–264.

— 1963. «Cytogenetic and Psychosexual Incongruities with a Note on Space-Form Blindness.» The American journal of psychiatry 119: pp. 820–827. https://doi.org/10.1176/ajp.119.9.820.

MONEY, John y Anke ERHARDT. (1974) 1982. Desarrollo de la sexualidad humana: diferenciación y dimorfismo de la identidad de género desde la concepción hasta la madurez. Colección Sexología. Manuales. Madrid: Morata.

OSTER, Stefan. 2015. «Christliches Menschenbild und das Verhältnis von Sex und Gender.» http://www.bistum-passau.de/sites/default/files/user/8/Bischof%20Oster%20_%20Zur%20Genderdel

SECRETARÍA GENERAL DEL CONGRESO DE LOS DIPUTADOS. 12 de mayo de 2017. «Proposición de Ley contra la discriminación por orientación sexual, identidad o expresión de género y características sexuales, y de igualdad social de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgénero e intersexuales.» En BOE. http://www.congreso.es/public_oficiales/L12/CONG/BOCG/B/BOCG-12-B-122-1.PDF#page=1. Accedido el 12 de abril de 2018.

SPAEMANN, Robert. 1996. Personen: Versuche über den Unterschied zwischen, etwas ‘und ‚jemand‘. Stuttgart: Klett-Cotta.

STOLLER, Robert J. 1968. Sex and gender. The International psycho-analytical library no. 81, 101. London: Hogarth; Institute of Psycho-analysis.

TUDELA CUENCA, Julio. 2017. «La transexualidad y su clasificación diagnóstica: cambios en su definición». http://www.observatoriobioetica.org/wp-content/uploads/2017/03/La-transexualidad-y-su-clasificacion-diagn%C3%B3stica.pdf.

---

[1] En lo que al ámbito legislativo español se refiere, véase, entre otros: exposición de motivos de la Ley 2/2014, de 8 de julio, integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transexuales en Andalucía, en la que se hace referencia al «sexo-género

sentido»; preámbulo de la Ley 2/2016, de 29 de marzo, de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y no Discriminación de la Comunidad de Madrid; asimismo, arts. 30.5 y 23.f de dicha ley; y exposición de motivos de la Proposición de Ley contra la discriminación por orientación sexual, identidad o expresión de género y características sexuales, y de igualdad social de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgénero e intersexuales, presentada por el Grupo Parlamentario Confederal de Unidos Podemos el 12 de mayo de 2017.

[2] Aunque este tema excede los límites de la presente contribución, sobre lo transgénero, véase: Mayer y McHugh 2016: pp. 93-97; sobre la discusión actual en torno a la clasificación diagnóstica de la disforia de género, véase Tudela Cuenca 2017; sobre las cirugías de reasignación de sexo, véase McHugh 2004; sobre la disforia de género infantil, véase Cretella 2017.

[3] Cf. propuesta de Lamas (2000: 339-40) de reconocer por lo menos cinco «sexos» biológicos.

[4] Nótese que el pensamiento queer presenta incongruencias importantes con algunos de los postulados que, durante décadas, han sido la bandera del activismo gay. Se trata, por ejemplo, de la idea de que se nace con una cierta orientación sexual, que no es posible cambiar. La «fluidez de género» apunta lo contrario. Aquí se detectan conflictos no resueltos: más aún cuando gran parte de los teóricos queer provienen de movimientos LGTBI.

[5] Para una aproximación a las teorías psicológicas clásicas que han elaborado explicaciones acerca de cómo se adquiere la comprensión que se es de uno u otro sexo, cf. Freixas Farré, 2012.

[6] Se trata de lo que la teoría cognitivo-evolutiva desarrollada por Kohlberg ha denominado «adquisición de la identidad de género». Esta surgiría a partir del

juicio de la realidad física de que hombre y mujer son diferentes. Cf. Ibíd.

DE LA «TEORÍA» A LA FALACIA DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO

Juan Pablo Faúndez Allier, LLM, PhD

1. INTRODUCCIÓN: LA PERSPECTIVA POLÍTICA DE LA «TEORÍA» DE IDENTIDAD DE GÉNERO

La historia de la civilización occidental ha sido testigo de diversos momentos en los que la constricción de grupos humanos, mediante la fuerza ha suscitado la pérdida de importantes parcelas de libertad. Pero ninguno de los planteamientos totalitarios que se ha conocido hasta hoy ha pretendido el alcance y la perspicacia argumentativa que se está explicitando con la propuesta de la teoría de Identidad de Género (IG): una estrategia global y omniabarcante en la que confluyen argumentos explicativos que abarcan desde la Biología hasta el Derecho.

La irradiación de la IG avanza proponiendo una redefinición de la constitución humana basada en un sistema de pensamiento cerrado por el que se postula que la identificación de género de las personas —superando la binariedad— no correspondería a una definición esencialista de tipo genético-sexual, queriendo persuadir según el establecimiento de construcciones culturales por las que se debieran asumir roles de convivencia social sin que el género guarde, necesariamente, relación con el sexo. Con ello se buscaría confrontar la reafirmación antropológica que tanto desde perspectivas objetivistas, subjetivistas e incluso intersubjetivistas de comprensión del ser humano han reconocido desde siempre profundas distinciones interpersonales y sociales a partir de una estructuración antropológica diferenciada por la naturaleza: varón y mujer;[1] perspectiva que recientemente ha sido confirmada por el importante estudio de Mayer y McHugh, en el que se reafirma el peso determinante de la

naturaleza.[2]

La estrategia metodológica planteada por esta teoría de IG, que se ha suscitado explícitamente en la época contemporánea, llevaría a concretar, mediante una aproximación deconstructiva y difusamente reconstructiva, que sería plausible pasar a definir roles de manifestación del ser humano que surgirían desde un acuerdo intersubjetivo progresivo, prescindiendo de la determinación objetiva establecida por la diferenciación genética. Este nuevo paradigma de comprensión antropológica, por tanto, propondrá la tesis por la que se buscará desplazar la definición natural de la sexualidad, basada en la determinación cromosómica y en la estructuración cerebral correspondiente (sexo biológico), pasando por la interpretación de la vivencia (sexo psicológico), hasta llegar a la determinación de una manifestación meramente cultural (sexo sociológico).[3]

La introducción terminológica e indoctrinadora de esta postura pretende ser sistemática, transversal y vinculante con relación a las generaciones futuras,[4] influyendo en la esfera de la política internacional especialmente desde que el término género fuera adoptado en la Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing en 1995. Es entonces cuando Bella Abzug, representante de los Estados Unidos en ese evento, declaraba que el sentido de la palabra género había evolucionado, superando al término sexo, con lo que se quería manifestar que la situación y los roles de la mujer y del hombre eran construcciones sociales que podían sufrir modificaciones.[5] Explicitó, finalmente, Rebeca J. Cook, como redactora del informe oficial sobre la cumbre, que los géneros ya no eran dos, sino cinco: mujeres heterosexuales, mujeres homosexuales, hombres heterosexuales, hombres homosexuales y bisexuales; esta propuesta finalmente no fue recogida en la declaración, aunque dejó vivo el planteamiento que se sostuviera en Beijing.[6] Así, el mismo año 1995, el Instituto de Formación e Investigación Internacional de Naciones Unidas para el Avance de las Mujeres (INSTRAW) sostenía que: «Adoptar una perspectiva de género es… distinguir entre lo que es natural y biológico y lo que es una construcción social y cultural, y en el proceso de renegociar los límites entre lo natural —y de ahí relativamente inflexible— y lo social —y de ahí relativamente transformable—».[7]

De este modo, la defensa de esta postura se ha planteado como una verdad autoevidente que debe ser aceptada, aunque no haya un consenso que suscite un respaldo responsable que se apoye en la genética, la endocrinología y la psicología. De modo inaudito, en este sentido, la IG se ha posicionado con inusitada rapidez en un importante número de países, avanzando la aplicación de esta «Agenda de género» desde Norteamérica hasta el continente europeo, para comenzar a entrar de forma sostenida en el concierto de países latinoamericanos. El problema que está implícito en ello es que se trata de un planteamiento sintético que tiene la pretensión de afectar directamente, no solo de forma teórica sino también práctica, la vida y los criterios de interrelación antropológica de los seres humanos ya desde su niñez.[8]

2. EL SUSTRATO METODOLÓGICO QUE DESPLIEGA LA «TEORÍA» DE IDENTIDAD DE GÉNERO

El planteamiento de la IG pretende establecer un nuevo paradigma de comprensión del ser humano en una línea «evolucionista» que supera la distinción sexuada, como manifiestan los autores que se refieren a ella.[9] La definición del sexo genético se pone en cuestión, ya que, según casos que podrían percibirse de forma excepcional, habría sujetos que podrían expresar una variación cromosómica XXY o XYY, a diferencia de XY y XX, lo que daría cuenta de una variación a la binariedad que habría que reconocer como una constante cíclica. Existiría también una posibilidad de que influyesen a nivel cerebral variaciones de masculinización o feminización, dado que el programa de desarrollo de este órgano es efectivamente impactado por la incidencia hormonal, que podría generar importantes alteraciones relacionadas con los parámetros normales.[10]

Asumiendo estos presupuestos, en tiempos de secularización nos encontraríamos en un contexto reflexivo en el que se podría llevar adelante un nuevo intento de transvaloración a lo Nietzsche, ahora relacionada con la identidad sexuada del ser humano, en contradicción con las aseveraciones que han orientado por milenios de sentido a Occidente, sosteniéndose que la proyección de las

identidades psicológica y sociológica de la persona no debieran guardar una relación de concordancia con el sexo biológico.[11] El asidero se busca en propuestas deconstructivistas que van desde una interpretación de Martin Heidegger, a partir de su análisis de la destruction de la metafísica en Ser y tiempo,[12] y que desarrollará profusamente Jacques Derrida, pretendiendo referirse con ella a la estrategia de aproximación por medio de la negación de la posibilidad de interpretación,[13] cuestionando la racionalidad occidental basada en esquemas de distinción binaria.[14] Esta misma línea es la que va a desarrollar Michel Foucault en su giro posestructuralista, por el que planteará que la producción política de la verdad ha de ser contextualizada históricamente, pudiendo ser entendida en diversos sentidos.[15]

En esta línea se podría justificar una explicación filosófica que avanzaría desde la deconstrucción lingüística que se haría cargo de abrir la dicotomía sexual biológica varón y mujer mediante el empleo deconstructivista del término género=gender. Yendo más allá, sería John Money quien, asumiendo el legado de Harry Benjamin,[16] se encargaría de extrapolar el término gender al interior del mundo de la medicina. Mediante sus investigaciones sobre roles de género, desarrollo sexual y hermafroditismo en Estados Unidos, postula que el género se define mediante un proceso de formación que se suscita desde la crianza a través de un itinerario de aprendizaje social,[17] por lo que la aparente determinación biológico-sexual podría ser cambiada.[18]

Pero el trágico caso que sufrió Bruce Raimer —el «niño experimento» que sufrió una castración quirúrgica en 1967 y a quien Money administró hormonas de modo experimental para demostrar la supuesta asertividad de su teoría, intentando feminizarlo de manera forzosa—, que saliera a luz pública años después con ocasión del suicidio de Raimer (2004), daría cuenta de un intento de aplicación desde la deconstrucción y reconstrucción lingüística fallido.[19] De hecho, el sexólogo de la Universidad de Hawái, Milton Diamond, quien animó a Reimer a dar a conocer su historia, comprobó que este jamás había asumido la identidad femenina, «reiniciando» incluso su vida como varón —antes de saber que aquella era su determinación sexual—, a la edad de 15 años. La reflexión de Diamond lo lleva a preguntarse si después de todos los esfuerzos médicos, quirúrgicos y sociales realizados para comprobar la hipótesis de Money, no se

debiera pensar que hay un importante contenido biológico en la determinación de la IG.[20] Y, justamente, siguiendo esta misma línea contraargumentativa, los estudios posteriores de Lutchmaya, Chapman, Baron-Cohen y otros han evidenciado que las diferencias tendenciales vienen dadas desde la etapa fetal. Lo anterior, basado en las disímiles cantidades de testosterona que generan hombres y mujeres en su desarrollo, estableciendo que antes de una posible influencia cultural, lo que opera es la determinación hormonal.[21]

3. LA «TEORÍA» DE IDENTIDAD DE GÉNERO SE IMPONE COMO POLÍTICA DE APLICACIÓN GLOBAL

Pese a la falta de justificación científica de la IG, lo que avanza implacablemente a nivel global es una progresiva agenda política de instalación adoctrinadora seguida de un efectivo plan comunicacional que genera expectativas de aceptación, discriminando negativamente cualquier planteamiento contrario.[22] Se proclama el género como una construcción cultural libre de las ataduras naturales del sexo, lo que permitiría avanzar en la igualación no solo de las manifestaciones de género masculino y femenino, sino en el reconocimiento de los diversos géneros que se siguen postulando, a veces de forma indiscriminada, por organizaciones proclives a esta teoría. Dice Judith Butler, en este sentido, que:

[…] cuando el estatus de construcción de género es teorizado como radicalmente independiente del sexo, el mismo género se convierte en un artificio sin ataduras, con la consecuencia de que el hombre y lo masculino podrían hacer referencia fácilmente tanto a un cuerpo femenino como a uno masculino, y la mujer y lo femenino tanto a un cuerpo masculino como a uno femenino.[23]

Butler se sostiene en la noción de identidad performativa, en donde lo social se entiende como un ámbito de interrelaciones precarias que no permiten constatar una estabilidad de fondo.[24] Sigue en esta línea Shulamith Firestone, quien

expresa de forma radical:

[…] la humanidad ha comenzado a sobrepasar a la naturaleza; ya no podemos justificar la continuación de un sistema discriminatorio de clases por sexos sobre la base de sus orígenes en la Naturaleza. De hecho, por la sola razón de pragmatismo empieza a parecer que debemos deshacernos de ella.[25]

De este modo, aunque se crea que la masculinidad y la femineidad son una expresión natural de tipo genético, el género está suscitado por la cultura y el pensamiento humano, es decir, siendo la construcción social la que debiera conformar la verdadera determinación del individuo.[26] Por tanto, desde la deconstrucción de la diferenciación natural de la sexualidad —asentada por procesos histórico-culturales que resaltarían la binariedad genética—, se propone avanzar dialécticamente hacia una asunción autónoma de roles de género que podría seguir mutando en el tiempo,[27] dando como resultado una reconstrucción no definida de la identidad de la persona. O en la línea que ya había propuesto Simone de Beauvoir, determinar la identidad de ser hombre o mujer a partir de «etiquetas» que se hacen y se adoptan.[28]

4. CONCLUSIÓN: DEL RECONOCIMIENTO DE LA «FALACIA DE GÉNERO» A LA REACCIÓN POLÍTICA

Al detenernos en las raíces de esta nueva propuesta de comprensión de la realidad humana, podemos deducir que su fundamentación es injustificadamente insuficiente como para suscitar un proceso de transformación social de la envergadura que se pretende. La pregunta es cómo ha sido posible transitar desde una aparente constatación fáctica por la que se evidenciaría que hay personas en las que no se identifica su determinación biológico-sexual con su IG, a sostener que debe reconocerse, validarse y promoverse políticamente la existencia de varias opciones de género. En otras palabras, la falta de justificación de ese paso nos lleva a concluir que estamos frente a una clara

«falacia de género», ya que no es del todo claro cómo es posible pasar desde una constatación de experiencias fácticas de vivencia de género a la aceptación de que esas manifestaciones configuren, efectivamente, criterios comprobados de diferenciación antropológica que puedan superar la binariedad.

Si este es el extremo al que se puede llevar un experimento social del alcance descrito, de carácter coactivo y supresor, no queda otra alternativa que activar e inspirar en los ciudadanos con sentido común la coordinación de acciones políticas que, desde la objeción de conciencia, se proyecten hacia una legítima defensa de la persona humana, la familia natural y los demás cuerpos intermedios con los que se organiza la sociedad en una clara defensa del bien común. Los «signos de los tiempos» que vivimos impelen a organizar una pronta respuesta de semejante impacto social, antes de que la siguiente generación sea irremediablemente impactada por los efectos de este delirio ideológico.

____

[1] LÓPEZ MORATALLA, Natalia. Cerebro de mujer y cerebro de varón. Rialp, Madrid, 2007.

[2] MAYER, Laurence y McHUGH, Paul, «Sexuality and Gender: Findings from the Biological, Psychological, and Social Sciences». The New Atlantis, V. L, 2016, pp. 1-143.

[3] FAÚNDEZ ALLIER, Juan Pablo. «El eslabón perdido en la teoría de identidad de género». Revista Berit, Año XIV, n.º 17, 2017, pp. 17-26.

[4] GREEG, Germaine. Sex and Destiny. Harper & Row, Nueva York, 1984.

[5] O'LEARY, Dale. La agenda de género. Redefiniendo la igualdad. Vital Issues Press, Lafayette, Luisiana, 1997.

[6] FAUSTO-STERLING, Anne. «The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough»,. The Sciences, marzo-abril, 1993, pp. 20-25.

[7] Gender Concepts in Development Planning: Basic Approach. United Nations International Research and Training Institute for the Advancement of Women, Santo Domingo, 1996, p. 11.

[8] FAGAN, Peter y McHUGH, Paul. Sexual Disorders: Perspectives on Diagnosis and Treatment. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2004.

[9] HARTMANN, Heidi. «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo». Zona Abierta, V. XXIV, 1980, pp. 85-113.

[10] ZUBIAURRE-ELORZA, Leire, JUNQUE, Carme, GÓMEZ-GIL, Esther, SEGOVIA, Santiago, CARRILLO Beatriz, RAMETTI, Giuseppina y GUILLAMÓN, Antonio. «Cortical Thickness in Untreated Transsexuals». Cerebral Cortex, agosto de 2012. DOI: 10.1093/cercor/bhs267.

[11] Cfr. CHODOROW, Nancy. The Reproduction of Mothering,: Psychoanalysis and the Sociology of Gender. University of California Press, Berkeley, 1978, p. 215.

[12] HEIDEGGER, Martin. Ser y tiempo. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 46.

[13] Cfr. DERRIDA, Jacques. De la grammatologie, Minuit, París, 1967; Ibíd., L'écriture et la différance, Seuil, París, 1967; Ibíd., La dissémination, Seuil, París, 1972; Ibíd., Marges de la philosophie. Minuit, París, 1972.

[14] CHERRYHOLMES, Cleo. Poder y crítica: investigaciones postestructurales en educación. Ediciones Pomares-Corredor, Barcelona, p. 57.

[15] Cfr. FOUCAULT, Michel. Power and Knowledge. Harvester Wheatsheaf, Nueva York, 1976; Ibíd., Discipline and Punish: The Birth of the Prision. Penguin Books, Londres, 1977.

[16] BENJAMIN, Harry. The Transsexual Phenomenon. The Julian Press INC Publishers, Nueva York, 1966.

[17] MONEY, John. Gendermaps: Social Contractionism, Feminism and Sexosophical History. Continuum International Publishing Group, Nueva York, 1995, p. 19; MONEY, John. Man & Woman, Boy & Girl: Gender Identity from Conception to Maturity. University of Michigan Press, Michigan, 1996.

[18] GROSSMAN, Miriam. You're Teaching My Child What? Regnery Publishing Inc., Washington D.C., 2009, pp. 159 y ss.

[19] COLAPINTO, John. As Nature Made Him: The Boy who was Raised as a Girl. Harper Collins, Nueva York, 2000.

[20] DIAMOND, Milton, et al. «Management of intersexuality. Guidelines for dealing with persons with ambiguous genitalia», en Arch. Pediatr. Adolesc. Med. V. CLI, n.° 10, 1997, pp. 1046–50. doi: 10. 1001/archpedi.1997.02170470080015. PMID 9343018; DIAMOND, Milton, et al. «Changes In Management Of Children With Differences Of Sex Development», en Nature Clinical Practice Endocrinology & Metabolism, V. IV, n.° 1, 2008, pp. 4–5.

[21] LUTCHMAYA, Svetlana, BARON-COHEN, Simon, y RAGGATT, Peter. «Foetal testosterone and eye contact in 12-month-old infants». Infant Behaviour and Development, V. XXV, 2002, pp. 327-335; CHAPMAN, Emma, BARON-COHEN, Simon, AUYEUNG, Bonnie, KNICKMEYER, Rebecca et al. «Foetal testosterone and empathy: evidence from the Empathy Quotient (EQ) and the ‘Reading the Mind in the Eyes’ Test’». Social Neuroscience, V. 1, 2006, pp. 135-148.

[22] Cfr. KUBY, Gabriele, La revolución sexual global. La destrucción de la libertd en nombre de la libertad, Didaskalos, Madrid, 2017; KELBER, Mim, Women and Goverment: New Ways to Political Power, Praeger, Westport, 1994, p. 33.

[23] BUTLER, Judith, Gender Trouble: feminism and the Subversion of Identitiy, Routlege, Nueva York, 1990, p. 6.

[24] Cfr. DE LAURETIS, Teresa. Tecnología del género, vol. 2. AIEM, Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1996.

[25] FIRESTONE, Shulamith. The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution. Bantam Books, Nueva York, 1970, p. 12.

[26] BUTLER, Judith. Gender Trouble: feminism and the Subversion of Identitiy. Routlege, Nueva York, 1990, pp. 6-7.

[27] Cfr. PULEO, Alicia. Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea. Cátedra, Madrid, 1992.

[28] BECKMAN, Peter y D'AMICO, Francine. Women, Gender, and World Politics. Bergin & Garvey, West port CT., 1994, p. 7.

SI ES IDEOLOGÍA, ¿DÓNDE ESTÁ MI LIBERTAD?

Susana Miró López

INTRODUCCIÓN

Con esta comunicación queremos mostrar el estado de la cuestión sobre la propuesta que se nos presenta por parte de la Antropología del Género. Esta antropología ha sido adoptada en las calles bajo el fenómeno de la ideología de género, que pregona la necesidad de radicar las desigualdades entre los sexos para conseguir una sociedad sin prejuicios, una civilización en la que cada persona exprese su identidad sexual sin complejos. Es verdad que, en pleno siglo XXI, las desigualdades entre hombres y mujeres siguen existiendo, pero denunciar esta situación no es una propuesta exclusiva de la Antropología del Género y, sobre todo, para evitar esta discriminación, no se puede cometer el error de pedir la fluidez y ambigüedad en la sexualidad.

LAS PROPUESTAS DE LA ANTROPOLOGÍA DEL GÉNERO Y LOS NIÑOS

Desde la Antropología del Género se pide una nueva educación en los centros de enseñanza, empezando desde que se escolariza a los niños. En el curso 2018-2019, en algunos colegios de la Comunidad de Castilla-La Mancha se imparte la asignatura de Educación para la afectividad y la sexualidad en 5.º de Primaria, y en ella se explica la diversidad sexual atendiendo a:

•Sexo biológico: hace referencia a las diferencias biológicas entre hombres y mujeres —los genitales, cromosomas y hormonas—, es en lo único que se fijan para decidir si eres hombre y mujer y dar el nombre al bebé.

•Identidad sexual o de género: vivencia subjetiva de la sexualidad. Hay personas que se sienten hombres y, otras, mujeres. Cada ser humano decide su identidad, que puede coincidir o no con su sexo biológico. Si coincide, son individuos cisexuales; si no, transexuales.

•Orientación o deseo sexual: la preferencia sexual, es decir, si a una persona le gustan los individuos de un sexo u otro. Si el deseo es hacia personas del otro sexo, es heterosexual; si es del mismo, homosexual.

•La expresión del género: se refiere a cómo la sociedad marca que un individuo actúe de una determinada forma por el hecho de ser hombre o mujer. La expresión género es masculina si las aficiones son propias de varones y femenina en caso contrario.

A partir de aquí las combinaciones son múltiples y se trata de ir entendiendo la complejidad de la materia, que se hace mucho más amplia cuando estos conceptos, en vez de presentarse de forma dual, se despliegan con un abanico de posibilidades. Estos conceptos se presentan a niños entre 10 y 11 años. Es difícil que sean capaces de asimilarlos y, esta confusión, puede generarles inquietud y poca claridad respecto a su propia naturaleza. Lo que además nos cuestionamos, es la veracidad de la materia. Conceptos como cisexuales, sexo biológico, identidad sexual, orientación del deseo, género… parecen construidos más como resultado de una evolución ideológica que sobre una base científica. Para ver cómo ha podido surgir este maremágnum de términos, clasificaciones, neolingüismos… es necesario presentar a grandes rasgos la fundamentación y las bases ideológicas de la Antropología del Género y analizar si con sus planteamientos se consiguen individuos más libres o más confundidos, desorientados y, por tanto, manipulables.

GÉNERIS HISTÓRICA DE LA REVOLUCIÓN SEXUAL

En la mentalidad del hombre moderno, parece que todo aquello que acuñe la palabra revolución implica un triunfo. Es verdad que el vocablo no va exento de un cierto temor, pues en toda lucha existe con un componente violento. Pero ¿y si los revolucionarios han sido capaces de ir moviéndose sutil y paulatinamente e ir moldeando una nueva mentalidad? Entonces, los temores ante una revolución sangrienta se disipan y, sin ser conscientes, aceptamos unas nuevas creencias.

Ahora mismo nos encontramos con un resultado que nos sorprende. Nuestros hijos cursarán una asignatura en la que descubren unas nuevas formas de ser que desconocíamos. ¿Cuándo ha empezado todo esto?, ¿Cuándo la biología, medicina, antropología, psicología investigaron al respecto y llegaron a estas conclusiones? ¿Qué se nos propone? ¿Qué es el género? … Muchos son los interrogantes, veamos su fundamentación.

No podemos hablar de revolución sin remontarnos a la Revolución francesa, es necesario viajar en el tiempo para ver cuándo pudo empezar la revolución sexual. En ella, Donatien Alphonse Francois de Sade, marqués de Sade, define la libertad en la esfera sexual. Su novela Justine no dejó indiferente a nadie: unos, hablan de él refiriéndose al espíritu más libre que jamás haya existido;[1] otros, examinando su vida y sus encierros, afirman que los hechos hablan por sí solos. Sea como fuere, su obra provocó la politización del sexo. Y pasó a convertirse en un arma más para luchar contra morales impuestas por determinados regímenes e instituciones. El hombre no tiene que estar sometido a ningún mandato, debe ser capaz de recrear su ser sin imposiciones externas. En el mismo sentido, Nietzsche avisaba de que el cristianismo promulga una moral que esclaviza al hombre y, por tanto, había que liberarse de sus mandamientos como signo de la supremacía del individuo.

Se nos está pidiendo que nos liberemos de una moral que predica el amor para atarnos a unos impulsos que no sabemos lo que predican. O, si seguimos sus presupuestos hasta las últimas consecuencias, vemos que afirman una libertad individual que, si entra en conflicto con el otro, es capaz de violentar su voluntad: ¿es eso tolerancia?, ¿es eso respeto? ¿Es el hombre un ser autónomo capaz de construirse a sí mismo también en materia sexual? ¿Abre el camino al caos y a la violencia sobre los otros? ¿Por qué cada año aumentan los casos de violaciones? ¿Los principios del marqués de Sade difieren mucho del famoso caso judicial de La Manada?

La persona descubre la felicidad cuando se entrega a los demás. El ser humano es feliz cuando es capaz de tomar una decisión que sitúa al otro por encima de sus intereses. ¿No entra esta experiencia en contradicción con la creencia de que si satisfaces tus impulsos, sean de la índole que sean, te sientes mejor porque has expresado tu libertad?, ¿te conducen a la libertad o a la tiranía de los propios impulsos?, ¿estamos ante una adicción? Y si estamos bajo el influjo de una droga, no somos libres. Somos marionetas en manos de otros, tal vez de los nuevos ideólogos de la revolución.

Y mientras Sade escribía sobre sus fantasías sexuales, Thomas Robert Malthus alertaba sobre los peligros de la superpoblación en su Ensayo sobre el principio de la población (1798). La población aumentaba conforme a una progresión geométrica, mientras que los alimentos lo hacían solo aritméticamente. La hambruna y la autodestrucción sería la historia próxima si no se tomaban medidas. La panacea prometida por una libertad que se deja llevar por sus instintos no es tan halagüeña como a primera vista pudiera parecer, la razón debe poner freno a unos instintos que pueden llevar a las generaciones futuras a la destrucción en su lucha por sobrevivir.

El caldo de cultivo estaba claro. En aras de la libertad, una persona no debe frenar sus instintos sexuales, pero a la par había que evitar las consecuencias nefastas que la superpoblación podía acarrear en el orden mundial. Es hora de que la mujer alce su voz y decida por sí misma cómo quiere vivir su sexualidad

sin tener que sufrir el lastre de la concepción, la lactancia y de una prole numerosa que alteraría el equilibrio del planeta.

Los planteamientos de Margaret Sanger y del movimiento eugenésico tenían lugar unas décadas después. La contracepción, la esterilización y el aborto eran las nuevas armas que liberarían a la mujer y con ello al mundo. Las mujeres lo creyeron, pensaron que la libertad consistía en decidir con quién y cuándo mantener relaciones, y decidir si tener hijos y elegir el momento. ¿En eso consiste conquistar la auténtica libertad? ¿Había logrado la mujer todo lo que quería? ¿O empezaría a sentirse como un objeto de usar y tirar en manos de los hombres? ¿O, para evitar convertirse en objetos, deberían serlo los hombres? Esta última cuestión conlleva un riesgo: si la mujer domina, ¿qué le queda al hombre? Era el momento de poner de manifiesto a toda la sociedad que la mujer se había visto sometida a lo largo de la historia. En un mundo moderno, no podía continuar un sistema impuesto e injusto.

Es verdad que, a lo largo de los tiempos, en muchas sociedades y culturas, la mujer se ha visto relegada a unas situaciones indignas para cualquier ser humano y que en pleno siglo XXI se mantienen muchas desigualdades. Pero, tal vez, la tabla que se presenta como el salvavidas no sea tal. La propuesta de la Antropología del Género puede no ser la clave para terminar con la discriminación por razones de sexo; conozcamos su historia.

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA DEL GÉNERO

La profesora Aurelia Martín Casares, en su libro Antropología del Género,[2] comenta el desconocimiento que en la sociedad existe sobre la categoría género. Se debe proporcionar a los antropólogos y al público en general herramientas conceptuales sobre la perspectiva de género (Martín, [2006], 2017, p. 9). Estudiando su propuesta, podemos entender el estado de la cuestión y abrir un diálogo desde otra concepción antropológica.

Según la investigadora, la Antropología que se estudia en las universidades está contaminada por la ideología antropocéntrica a causa del androcentrismo del antropólogo en su análisis hombre-mujer, del androcentrismo cultural del investigador y del androcentrismo de la sociedad receptora de la información. A partir de la década de 1970, figuras como Susana Narotzky defienden que la Antropología del Género tiene una dimensión epistemológica y metodológica fundamental que afecta a toda la disciplina de la Antropología social y que debe permear al resto de las ciencias. El reto es radicar el sesgo androcentrista.

Para superar esta cultura sesgada, se deben desechar determinadas construcciones que según la autora no se ajustan a la realidad. Se debe entender adecuadamente el concepto género. La sociedad creó unos estereotipos de géneros ligados al determinismo biológico que se debían a causas culturales y no de otra índole. Según la Antropología del Género, el término género no es dual, surge precisamente para romper con el determinismo biológico implícito en el concepto de sexo. Es un concepto abstracto.

Por ello, en la década de 1980, las investigaciones se enfocaron en denunciar la identificación del sexo biológico con el género social, el sexo ligado a las características anatómicas y el género en función de los roles sociales creados. Al diferenciar estos dos conceptos, se consigue subrayar que la inferioridad de la mujer frente al hombre se debe a razones sociales y no de naturaleza.

Según diversas investigaciones, existen múltiples roles de género y todos ellos genuinos así lo demuestran, los estudios etnográficos contemporáneos realizados en más de 150 grupos de amerindios. En ellos, Martín cree que queda demostrado que no existe correcta y universal correspondencia entre sexo y género. Cita textualmente a Will Roscoe y su estudio sobre identidades de género: «La evidencia de la multiplicidad genérica en Norteamérica refuerza la teoría del constructivismo social, que sostiene que los roles de género, las sexualidades y las identidades no son naturales, esenciales ni universales, sino que se construyen a través de discursos y procesos sociales» (Roscoe, 2000, p.

5). El concepto amerindio se emplea para designar a las personas no clasificables según nuestras categorías occidentales hombre/mujer y masculino/femenino. Y estos son múltiples y variados.

El sexo desde la década de 1980 se ve como una construcción social más allá de la perspectiva bioesencialista. Existen diversos estudios sobre la materia, si bien resulta difícil entenderlos por la ambigüedad con que los propios investigadores utilizan los términos. Así, por ejemplo, para Thompson y Thompson: «El sexo cromosómico no constituye el indicador definitivo del sexo que debe asignarse al paciente. Son factores mucho más determinantes el fenotipo y el tipo de educación recibida» (Thompson y Thompson, [1968], 1975, p.182). Parece que los síndromes de Klinefelter[3] y de Turner[4] podrían avalar esta postura. Maticemos, que precisamente se tratan de síndromes y afectan a un porcentaje mínimo de los nacimientos.[5]

La Antropología del Género sigue argumentando que el sexo no es una realidad estable y universal. Así lo defiende Gayle Rubin en sus estudios, de esta idea se nutren los trabajos de la década de 1990 y puede ser también el germen de las posturas que esgrime el conocido movimiento queer. Sus alegatos se traducen en una crítica a la investigación científica sobre sexo y género, porque lo que se necesita es una ambigüedad y fluidez para describir y analizar el cuerpo sexual: hay que romper con cualquier código dual de comportamiento.

La Antropología del Género en los últimos veinte años ha ido evolucionando de la siguiente forma (Martin, [2006], 2017, p. 68-69):

1. Ruptura con la identificación sexo/género, donde se indica que el sexo biológico no es destino, no existen cualidades innatas y universales aplicables a los hombres y mujeres; para ello recurren a los estudios etnográficos. El género, como construcción social, cubre la laguna existente si se emplea solo el concepto dual sexo .

2. Ruptura con la dualidad genérica: el concepto género que surge por reacción al sexo, se construye igualmente de forma binaria: luego deja de ser operativo. Es necesario redefinir el concepto de género como una categoría de análisis abstracto.

3. Ruptura con la dualidad sexual: los estudios sobre la sexualidad muestran que existen otras nociones al margen de hombre y mujer en diferentes culturas. Ello llevaría a redefinir el género no en función del sexo biológico, sino de las percepciones socio-sexuales propias de cada sociedad.

4. Ruptura de la heterosexualidad: es necesario tener en cuenta cómo afectan las sexualidades no normativas a la construcción del género para recoger toda la variabilidad socio-sexual, evitando así que el discurso sexual heteronormativo contamine el concepto del género .

CONCLUSIÓN

Con este breve resumen, lo que queremos poner de manifiesto es lo difícil que resulta comprender estos conceptos y el alcance que tienen, pues, aunque se intentan dotar de un aparato científico a todo su contenido, parece no ser concluyente ni entre sus propios investigadores. En apenas tres décadas se van deconstruyendo los conceptos sexo y género, mostrando ambigüedades complejas en sus pasos metodológicos, ambigüedades que, por otro lado, parecen ser pretendidas. Nos preguntamos si todo este modelo propuesto responde o no a la realidad. De no hacerlo, corremos el peligro de someternos a una ideología cambiable y moldeable según los momentos histórico-sociales. Ante la incertidumbre, parece cuestionable si es oportuno impartir unos conocimientos a los niños. Se presupone un argumentario científico, cuando parece que no se asienta en unas bases estables, universales y verdaderas,

presupuestos básicos para la ciencia.

La Antropología del Género acusa a las ciencias humanas de estar contaminadas con una ideología androcéntrica… ¿Por qué se cuestiona la honestidad de unas investigaciones y no de otras? Habría que recordar que se trata de hacer ciencia y no política. Las ideologías buscan votos y fanáticos, pero no estamos en el mismo terreno. La Antropología del Género se convierte en la calle en Ideología de Género con máximas fácilmente comprables y que se impone en aras de la libertad, atentando contra la misma.

Ante la propuesta radical y no lo suficientemente probada de la Antropología del Género, creemos que es más seguro profundizar en la realidad conocida. Si en algo los distintos planteamientos antropológicos, si a estas alturas de la civilización humana no lo estuvieran, es en el concepto dignidad de la persona. Es reconocer que cada ser humano, por el hecho de serlo, es amable, es decir, digno de ser amado, ni explotado ni perseguido por motivos de sexo, raza, origen, situación económica… Cada persona, ser único e irrepetible, encierra en sí un universo imposible de replicar, pero esa persona es sexuada y, esa sexualidad es parte de su belleza. El sexo no nos limita ni en naturaleza ni debería hacerlo ante la sociedad. Ser hombre o mujer no debe implicar ni más ni menos derechos y deberes, más bien la existencia de esa dualidad debe plantearse como armónica y llamada al encuentro. Si se partiera de esa base común, a lo mejor todo sería más sencillo; no hay que deconstruir conceptos; hay que descubrir la riqueza de lo que encierran.

¿Por qué a un niño le estamos preguntando que dónde se posiciona respecto su sexo? No lo puede saber, no ha madurado sexualmente, no estamos hablando de la sociedad de Un mundo feliz descrita por Huxley. Niños con mentes absortas mientras sus sentidos están sobreexcitados para hacerles creer que ellos pensaban por sí mismos, cuando otros lo hacían por ellos.

Desde la Antropología del Género, pedimos a un niño de 11 años que se defina

sobre su sexualidad. Que se etiquete, eso sí, buscando la ambigüedad y la fluidez. Eduquemos más bien permitiendo que cada ser humano desarrolle su mejor versión de sí mismo. A veces en el camino se encontrará con dificultades, algunas de ellas naturales, pero con tesón y voluntad se pueden superar. El afán de superación no entiende de sexos porque es propio de nuestra especie, de todos.

Hagamos que cada ser humano se sienta único e irrepetible, pero no porque viva su sexualidad de forma ambigua. La singularidad del ser humano no solo se lo da su sexualidad. Se lo da el sexo y mucho más. Nuestra peculiaridad nos hace responsables de convertir este mundo en un lugar mejor. Por eso nos tenemos que centrar en amarnos a nosotros mismos y en amar a cada uno de nuestros semejantes. Todos somos personas iguales en dignidad. Construyamos un mundo donde cada uno, desde el respeto y el amor, fomente el bien, la verdad y la belleza.

BIBLIOGRAFÍA

BEAUVOIR, Simone de. El segundo sexo. Cátedra, col. Feminismos, Madrid, [1949], 2000.

BRETÓN, Andre y ÉLUARD, Paul. Diccionario abreviado del Surrealismo. Siruela, Madrid, 2003.

DAVIS, Angela. Women, race and class. The Women Press Classic, Londres, [1981], 1994.

ENGELS, Friedrich. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado. Fundamentos, Madrid, [1884], 1970.

FRIJOLÉ, Joan. Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador. Mucknik Editores, Barcelona, 1997.

GISBERT, Juan Antonio. Medicina legal y toxicología. Masson, Barcelona, [1977], 1999.

HUXLEY, Aldous. Un mundo feliz. Debolsillo, Barcelona, [1932], 2014.

KUBY, Gabriel. La revolución sexual global. La destrucción de la libertad en nombre de la libertad. Didaskalos, Madrid, 2017.

LOMAS, Carlos. Los chicos también lloran: identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación. Paidós, Barcelona, 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw. The Family among the Australian Aborigines. A Sociological Study. London University Press, Londres, 1913.

MALTHUS, Thomas. Ensayo sobre el principio de la población. Alianza Editorial, Madrid, [1798], 2000.

MARTÍN, Aurelia. Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales. Cátedra, Madrid, [2006], 2017.

MEAD, Margaret. Adolescencia y cultura en Samoa. Paidós, Barcelona, [1929], 1995.

MONTESINOS, Rafael. Las rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno. Gedisa, Barcelona, 2002.

NAROTZKY, Susana. Trabajar en familia. Mujeres, hogares y talleres. Alfons el Magnànim, Valencia, 1988.

ROSCOE, Will. Changing ones. Third and fourth genders in Native North

America. Martin Press, Nueva York, [1998], 2000.

SADE, Donatiene de. Justine o los infortunios de la virtud. Tusquets Editores, Barcelona, [1787], 1994.

WEINER, Anette. Women of value, men of renown. New perspectives on Trobiand Exchange. University of Texas Press, Texas, 1996.

Recursos electrónicos

https://www.hormone.org/audiences/pacientes-y-cuidadores/preguntas-y-respuestas/2012/sindrome-de-klinefelter

https://medlineplus.gov/spanish/turnersyndrome.html

https://www1.nichd.nih.gov/espanol/salud/temas/klinefelter/informacion/Pages/ri

https://institutomarques.com/glosario/sindrome-de-turner/

---

[1] BRETÓN, Andre y ÉLUARD, Paul. Diccionario abreviado del Surrealismo. Siruela, Madrid, 2003.

[2] La autora del libro al que nos referimos es catedrática en la Universidad de Granada, pertenece al departamento de Antropología social e imparte en sus clases la perspectiva de género. Una de las grandes precursoras de la Antropología del Género en nuestro país. MARTÍN, Aurelia. Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales. Cátedra, Madrid, [2006], 2017.

[3] El síndrome de Klinefelter es un trastorno que afecta a los varones que nacen por lo menos con un cromosoma X adicional. Para saber más: https://www.hormone.org/audiences/pacientes-y-cuidadores/preguntas-y-respuestas/2012/sindrome-de-klinefelter

[4] El síndrome de Turner es un trastorno que afecta a las mujeres que se origina porque uno de los cromosomas X está ausente o incompleto. Para profundizar: https://medlineplus.gov/spanish/turnersyndrome.html

[5] Varones nacidos con el síndrome de Klinefelter: XXY: 1 en 500; XXY: 1 en 50 000; XXXY: 1 en 85 000 a 100 000. Mujeres nacidas con el síndrome de Turner: 1 en 2500. Para saber más: https://www1.nichd.nih.gov/espanol/salud/temas/klinefelter/informacion/Pages/ri y https://institutomarques.com/glosario/sindrome-de-turner/

NIHILISMO, REVOLUCIÓN SEXUAL E IDEOLOGÍA DE GÉNERO EN LAS SERIES DE FICCIÓN TELEVISIVAS

Luis Antonio Curiel Calleja

1. PRESUPUESTOS DEL NIHILISMO, LA REVOLUCIÓN SEXUAL Y LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO

En este apartado se analizarán brevemente algunos de los presupuestos de estas corrientes filosóficas, sociales y de pensamiento, con el fin de ver su repercusión en los medios de comunicación, especialmente en las series de ficción.

Nihilismo: Esta corriente filosófica toma como base la negación, donde el ser humano da la espalda a su condición de ser creado. El nihilismo, por tanto, niega la divinidad, lo que provoca una vida sin sentido, sin esperanza, que lleva a la nada. Para Nietzsche, —su máximo exponente—, el nihilismo es el resultado de la muerte de Dios, el fin de los valores caducos, es decir, esos antiguos ordenamientos y valores occidentales de la religión, la metafísica y la moral tradicional, dando lugar a un relativismo moral.

Revolución sexual:[1] Este cambio social profundo y generalizado se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo XX en numerosos países del mundo occidental. La revolución sexual se identifica con la igualdad entre los sexos, el feminismo y el uso generalizado de métodos anticonceptivos (píldora anticonceptiva, DIU, preservativo, anticoncepción de emergencia, entre otros), lo que supuso la reivindicación y recuperación plena del cuerpo humano y su desnudez, así como de la sexualidad como parte integral de la

condición humana individual y social. Esta revolución cuestiona el papel tradicional de la mujer y, por tanto, del hombre, cuestionando también el matrimonio. La liberación sexual generaliza todo tipo de relaciones sexuales, aceptando las relaciones sexuales prematrimoniales, y el reconocimiento y la normalización de la heterosexualidad y de otras formas de sexualidad. Esta liberación sexual, que separa el sexo de la procreación, ha conseguido la legalización, en numerosos países, de plazos para la práctica del aborto a petición libre de la mujer.

Estas tendencias han alcanzado también el ámbito de lo espiritual por la influencia de la New Age en la religión. Todo esto ha contribuido a organizar la sociedad sobre la base de la confusión y la inmadurez.

Esta revolución sexual sigue vigente en la actualidad a través de los presupuestos de la llamada ideología de género. Nuestra cultura actual está marcada por el pansexualismo, que ha configurado la propia sociedad con un cambio total en el modo específico de comprender la realidad sexual y todos los valores morales que están en correlación con la misma. En este sentido, Pou Ampero señala que «vivimos en esta sociedad occidental y posmoderna tan angustiada por el cuidado estético y el diseño y nos olvidamos de que la verdadera belleza de las cosas y de las personas es su belleza moral, su categoría personal».[2] Este planteamiento es el que impera en la mayoría de los medios de comunicación del momento presente, especialmente en las reality y series de ficción.

A este respecto, Pérez-Soba[3] señala tres principios básicos que caracterizan este ambiente cultural: la reducción de la sexualidad a genitalidad, el tratamiento de la sexualidad como objeto de consumo y la presencia de la genitalidad y su consumo como normal en cuanto hecho e incluso buena como tendencial social. Para llegar a esta situación, Pérez-Soba ofrece algunas de las claves históricas, como la secularización de la sexualidad y su privatización, la extensión de la moral puritana, la interpretación romántica del amor, la caída del puritanismo hasta llegar a la revolución sexual unida a la cultural del 68 y coincidente con la aparición de la encíclica Humanae vitae. Esta revolución da un paso más con la

teoría del género.

Ideología de género:[4] Parece claro que la perspectiva de género venía larvada desde la década de 1970 y desde las precedentes Conferencias Mundiales sobre la Mujer. Si bien es verdad, hay dos momentos especialmente significativos en la década de 1980 que merecen especial atención. Por un lado, la publicación de la Carta Apostólica de Juan Pablo II Mulieris dignitatem en 1988; por otro, la caída del Muro de Berlín un año después. Son dos hechos fundamentales para comprender el ambiente en el que se celebró posteriormente la IV Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre las Mujeres de Pekín, en 1995.[5]

Aunque estaba larvado el tema, Juan Pablo II se adelantó a lo que vendría después con la publicación de Mulieris dignitatem, en 1988. En esta Carta, aboga por la dignidad y la vocación de la mujer. Juan Pablo II afirma:

La mujer —en nombre de la liberación del «dominio» del hombre— no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en contra de su propia «originalidad» femenina. Existe el fundado temor de que por este camino la mujer no llegará a «realizarse» y podría, en cambio, deformar y perder lo que constituye su riqueza esencial. Se trata de una riqueza enorme.[6]

El otro momento histórico al que se ha hecho referencia fue la caída del Muro de Berlín en 1989, lo que supuso la caída del símbolo principal de la izquierda. Este acontecimiento les dejó, en cierto sentido, huérfanos en su pensamiento, por lo que tuvieron que recurrir a otros símbolos ideológicos. Este planteamiento lo defiende Requero Ibáñez:

Tras la caída del Muro de Berlín, el ideal socialista, marxista, busca su terreno de realización no en lo económico, sino que busca la revolución siempre pendiente

en lo cultural, en la sexualidad, en lo educativo, en lo ideológico, en las costumbres, en lo social, en lo moral: la ideología de género es paradigma de lo expuesto como puede serlo la «cultura de la muerte» o el laicismo.[7]

Surge así, por tanto, una nueva izquierda[8] que conformará nuevos planteamientos en su pensamiento y en su acción, que se reflejará en las políticas de numerosos países de América del Sur y de Europa, gobernados por diferentes espectros de las izquierdas (social-liberales o socialdemócratas), pero con unas mismas líneas de acción. Estos gobiernos promueven la equiparación o incluso la discriminación positiva a favor de la mujer, promueven el uso de métodos anticonceptivos bajo los argumentos de una mejor planificación familiar o con el fin de evitar el contagio y la propagación de enfermedades de transmisión sexual, apoyan las reivindicaciones de los homosexuales, el aborto, así como otras políticas y medidas educativas que desvirtúan el verdadero concepto de matrimonio y familia, tal y como se ha entendido a lo largo de la historia.

Esta nueva izquierda[9] encontró su filón de oro en la celebración de la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres celebrada en Pekín, en 1995. Probablemente ha sido el desencadenante de la amplia propagación y difusión de las ideas y acciones que se venían gestando y realizando desde los años precedentes. Es la gran cumbre mediática, con un potencial sin precedentes en la historia de la humanidad para llegar a todos los rincones del planeta. En este sentido, Agejas Esteban afirma que «el logro más sonado de esta conferencia fue que se introdujera el término de género definido como la construcción social de los papeles asignados a hombres y mujeres en una sociedad dada, con las consiguientes oportunidades, discriminaciones…».[10]

Esta corriente ideológica afirma que toda persona puede construir libremente su sexo, siguiendo la máxima de «uno no nace hombre o mujer, se hace». De este modo, las diferencias entre el hombre y la mujer no corresponden a una naturaleza fija, sino que son construcciones meramente culturales y convencionales, hechas según los roles y estereotipos que cada sociedad asigna a los sexos. Así lo señala Scala cuando afirma que «esta ideología dice que el

género es el sexo construido por la sociedad; y que no tiene nada que ver con el sexo biológico».[11]

Esta ideología propone la liberación total del hombre en todos los órdenes, tras la deconstrucción del lenguaje, las relaciones familiares, la reproducción, la sexualidad, la educación, la religión y la cultura, entre otros ámbitos. En este sentido la teoría queer aboga porque la persona pueda elegir una determinada identidad de género (heterosexual masculino, heterosexual femenino, homosexual, lesbiana, bisexual e indiferenciado), que podrá ir cambiando en distintas etapas de su vida, según distintos propósitos o situaciones, con el evidente peligro que esto conlleva para la propia persona.

2. LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN COMO AGENTES SOCIALIZADORES

Los medios de comunicación ejercen, consciente o inconscientemente, una importante tarea en el proceso socializador de las personas. Esa tarea socializadora se realiza de diversas maneras y a través de distintos medios y formatos, en función del público al que se dirige el mensaje. El peligro, en ocasiones, radica en la propia desinformación o manipulación interesada para servir a unos determinados intereses sociales, políticos, económicos…

Juan Pablo II entendió a la perfección la importancia de los medios de comunicación como servicio a las familias y al bien común, aunque también advirtió de sus riesgos. Con motivo de la 38.ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales celebrada en el año 2004, el Pontífice escribió una Carta Apostólica en la que destacaba la importancia del papel de los medios de comunicación al servicio de la familia, como oportunidad para recibir información, educación, cultura y crecimiento espiritual. En esta misma Carta, advertía sobre algunos de sus riegos:

Los medios de comunicación tienen la capacidad de producir gran daño a las familias, presentándoles una visión inadecuada o incluso deformada de la vida, de la familia, de la religión y de la moralidad. […]. La comunicación, en todas sus formas, debe inspirarse siempre en el criterio ético del respeto a la verdad y a la dignidad de la persona humana.[12]

En este mismo sentido se orienta el estudio de Llanes Bermejo, que advierte del peligro de los medios de comunicación de masas que «actúan como agentes que o bien refuerzan y divulgan determinadas creencias y valores tradicionales, o bien tratan de presentar un modelo nuevo que intenta cambiar a la sociedad en su conjunto».[13] De este modo, los mass media ofrecen actitudes, valores, estilos de vida y pautas de comportamiento que encuentran un eco importante en el público, a pesar de que en numerosas ocasiones estos planteamientos son minoritarios. Por lo tanto, se percibe una clara influencia de la televisión en el interior de las personas y en el cambio de sus actitudes.

Bernal Triviño destaca que «la persona es socializada por dos caminos, principalmente. Por un lado, la familia, los amigos, el trabajo y la escuela; por otro, los medios de comunicación»,[14] por lo que las series de ficción dirigidas a adolescentes y jóvenes son una de las claves para atraer a estas audiencias dentro del proceso socializador de los medios. De hecho, los jóvenes mantienen entre sus preferencias la televisión vinculada a actitudes de entretenimiento y evasión.

3. LA INFLUENCIA DE LAS SERIES DE FICCIÓN TELEVISIVAS EN EL PANORAMA ACTUAL

[15]

Los datos aportados por Barlovento Comunicación[16] indican que el género de

ficción (41,3 %) es el que mayor presencia ha tenido en las parrillas de programación durante el año 2017. Estas series de ficción han ocupado las primeras posiciones en los ránquines de audiencia, por lo que las cadenas han apostado por este formato para cubrir la franja de prime time. Los datos del año 2017 indican que el consumo televisivo ha sido de 240 minutos de media diaria por individuo.

Por razones obvias de espacio, el presente capítulo se centrará en la ficción televisiva entendida como el lugar en el que se da la representación de personajes, cosas y acontecimientos con diferentes grados de aproximación y/o alejamiento con la realidad referencial. Este formato se corresponde, generalmente, con la serie de prime time cuya emisión suele ser semanal y cuyos formatos dominantes desde principios de la década de 1990 a la actualidad son el sítcom, la dramedia y el serial.[17]

Gómez Martínez y García García destacan que «agregados sociales que hasta hace no mucho carecían de una imagen concreta en el imaginario televisivo (colectivos de okupas, gays y lesbianas, inmigrantes…; en mucha menor medida, discapacitados…), han alcanzado una sistemática representación en la mayor parte de estas series. Cubren cuotas».[18]

El origen de las series de ficción es muy distinto desde el punto de vista geográfico, siendo Estados Unidos y Reino Unido pioneros en este género. Muchas de estas series, con el mismo formato o muy similar, se han proyectado en distintos países de todo el mundo, con un éxito de audiencias muy considerable que pretende imitar estos parámetros sociales.[19]

Hablar del origen de la ficción en España nos llevaría a las décadas de 1970 y 1980 —aunque hay antecedentes desde la década de 1950—, con series en las que se mezclan géneros de drama y comedia, tramas episódicas, vocación doméstica y realista de la propia sociedad.[20]

La década de 1990 en el panorama mediático español fue decisiva para el público, que comenzó a elegir la ficción nacional como género preferido.[21] A partir de esta década y hasta la actualidad, se ha producido un auge considerable en las series de ficción proyectadas en el ámbito nacional, muchas de ellas de producción española.[22]

4. ECLOSIÓN ACTUAL DEL NIHILISMO, LA REVOLUCIÓN SEXUAL Y LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO A TRAVÉS DE LAS SERIES DE FICCIÓN TELEVISIVAS

Sería una tarea ardua recoger en este espacio un análisis pormenorizado de las diversas series de ficción y su influencia en la sociedad. Por ello, se establecerán criterios generales en el análisis de algunos temas, que permitan comprender al lector cómo se desarrolla esa eclosión actual del nihilismo, la revolución sexual y la ideología de género a través de las series de ficción televisivas:

•Familia: Es una de las instituciones más relevantes dentro de la estructura social, donde se recrean numerosas situaciones cotidianas marcadas por un acervo familiar sólido. El proceso de cambio demográfico, como se refleja en las series de ficción televisivas, ha cuestionado este modelo de familia tradicional, imponiendo lo que consideran otros «modelos» de matrimonio y familia. Este hecho ha provocado un incremento en el número de las relaciones sexuales prematrimoniales y de los divorcios, tanto en las propias series de ficción como en la realidad.

•Sexualidad: [23] Las series de ficción reducen la sexualidad a la mera genitalidad, tratándolo como un objeto de consumo. En este contexto, se promulga la anticoncepción mediante las píldoras anticonceptivas, los inyectables y los implantes bajo la piel, los dispositivos intrauterinos (DIU) y

los preservativos y diafragmas. Además, las series de ficción presentan como algo habitual en el espectro social otras relaciones o prácticas sexuales: promiscuidad sexual, prostitución, bisexualidad, homosexualidad, transexualidad, masturbación, fecundación artificial y aborto. De este modo, se generalizan estos comportamientos presentándolos como habituales en el orden natural. También se produce una disociación entre sexualidad y afectividad positiva, lo que conlleva una doble moral.

•Homosexualidad: [24] Este colectivo ha sido uno de los que más ha calado en las series de ficción, donde suele aparecer algún personaje homosexual. En ocasiones, se refuerza la asociación entre la homosexualidad y la falta de masculinidad, presentado al gay estereotipado (blanco, caucásico, high-class, de físico agradable, educado, sofisticado). Normalmente el personaje homosexual es tratado con respeto y en torno a él suele girar parte de la trama principal de la serie.

•Educación: Es frecuente que algunas escenas de estas series de ficción se desarrollen en el ámbito académico, mostrando imágenes explícitas de relaciones sexuales entre alumnos y/o alumnos con profesores.

•Lenguaje: [25] La deconstrucción del lenguaje es una constante en los ideólogos de género, que buscan de esta manera la transformación del orden natural de la sociedad. Una práctica habitual es que las series de ficción se hagan eco de este lenguaje para maquillar la propia realidad social. [26] Su objetivo, como estima Trillo-Figueroa, es «crear nuevas palabras o cambiar el sentido de las antiguas con el objetivo de erradicar el sentido tradicional de aquellas palabras de nuestro lenguaje y, al cabo, alterar nuestra cultura o modelo de sociedad». [27]

•Religión: [28] Las series de ficción televisiva tienden a ridiculizar al personaje religioso, al que suelen considerar como un ser reprimido por sus prácticas humanas y religiosas. Es una constante permanente la negación de Dios, por

lo que se niega la condición de seres creados. Así, entra en juego el carpe diem, es decir, la concepción del disfrute de la vida relacionada con el placer, que se lleva al extremo. Se considera la religión, especialmente la católica, como un instrumento opresor de la persona.

•Legislación y política: Las propuestas de la ideología de género han encontrado un apoyo incondicional en la legislación y la política, lo que se percibe en el cambio de leyes y en las promesas y discursos electorales y/o políticos. Parece claro que las series de ficción ejercen cierta influencia en el ámbito social y, por ende, legislativo y político.

Los personajes de las series de ficción sirven como modelos de comportamiento y, en muchos casos, se les considera como amigos, porque se empatiza con ellos. Son un referente en el modo de observar el mundo. Los telespectadores tienden a identificarse con los personajes de sus series, con los que viven emociones y aprenden a afrontar diversas realidades de la propia vida. Estos personajes también son capaces de crear modas y de modificar algunas facetas de las personas en las que se inspiran. De algún modo, marcan la socialización en la construcción de valores, normas y actitudes de los espectadores.

En muchos casos, estas series presentan también comportamientos de violencia, que puede ser física, oral y gestual, en los que hay muertos, sangre y/o destrucciones.

Un tema de especial relevancia es la representación del sexo y el erotismo en las series de ficción nacional, que se traduce en besos, caricias, desnudos, masturbaciones o actos sexuales de uno o varios personajes, independientemente de su orientación sexual y del tipo de relación que exista entre ellos, cuando los personajes implicados son dos o más. En esta temática se incluyen otras conductas consideradas anómalas, como la prostitución, la pederastia, la pornografía y la violación.

Otro elemento a tener en cuenta es la representación de la discriminación en las series de ficción nacional.[29] Por discriminación se entiende cualquier comportamiento de rechazo o de agresión física o verbal de uno o varios personajes hacia otro u otros personajes en función de su sexo (machismo, sexismo u homofobia, raza, edad, religión, aspecto físico, nacionalidad, ideología, por sus asociaciones u opiniones políticas, por su clase social, por la situación económica, por el puesto laboral, por sufrir algún tipo de enfermedad o discapacidad y por la preferencia subcultural).

Las series de ficción son fuente de información y formación de valores, lo que provoca una clara influencia en la construcción de la identidad del público en cuestión, especialmente en el caso de los niños, adolescentes y jóvenes.

Estas series incrementan el número y el tipo de relaciones que los adolescentes y/o jóvenes son capaces de establecer. Por eso, en función de su vivencia personal —que suele incluir algunas carencias—, pueden adoptar determinados modelos de conducta. Los adolescentes y/o jóvenes tienden a imitar los modelos de vestido, peinado e imagen personal de los personajes favoritos en las series de ficción, que suelen ser aquellos con los que más se sienten identificados.

La existencia de una nueva masculinidad parece una verdad indiscutible, produciéndose una feminización del hombre y, por ende, una masculinización de la mujer. Así lo recoge el estudio de Guarinos sobre la construcción de la masculinidad en los personajes de ficción seriada española de televisión, en el que señala «la estandarización entre chicos y chicas en series de adolescentes en lo que a banalización del sexo se refiere. Ya existen chicos capaces de querer mantener una imagen física tan cuidada como la de las chicas y chicos capaces de rechazar contactos sexuales con chicas; al mismo tiempo que hay chicas que toman las iniciativas sexuales y otras que asumen y promueven la objetualización de su propio cuerpo».[30]

Este papel que desempeñan los medios de comunicación social, especialmente las series de ficción televisivas, debe utilizarse como servicio a la Verdad. A este respecto, Benedicto XVI señala, con motivo de la 42.ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, que «en el sector de las comunicaciones sociales están en juego dimensiones constitutivas del ser humano y de su verdad. […]. Se puede decir, incluso, que la búsqueda y la presentación de la verdad sobre el hombre son la vocación más alta de la comunicación social».[31] Por lo tanto, es necesario ofrecer un nuevo modelo de ficción, orientado a la transmisión de lo que es Bello, Bueno y Justo. Este hecho permitirá a los telespectadores —especialmente al público infantil, adolescente y/o joven— plantear una visión nítida y exigente de la realidad.

5. CONCLUSIONES

•El nihilismo, la revolución sexual y la ideología de género han sido algunas de las corrientes filosóficas, sociales y de pensamiento que han marcado, en gran medida, las principales conductas del ser humano desde finales del siglo XIX hasta nuestros días.

•Los medios de comunicación de masas, especialmente las series de ficción televisivas, son un cauce para la transmisión de estos postulados a la sociedad, influyendo considerablemente en las audiencias, especialmente en los niños, adolescentes y jóvenes. Estas series se encuentran entre las más vistas en el prime time de la televisión y desempeñan un papel decisivo en el proceso socializador.

•La ficción televisiva, en ocasiones, muestra realidades distintas al panorama social, fruto de determinados intereses de los grupos de comunicación dominantes, que están influenciados por otros grupos de presión y/o determinados factores externos.

•Las series de ficción televisiva han permitido a diversos grupos sociales que hasta hace no mucho tiempo carecían de una imagen concreta en el imaginario televisivo (colectivos de okupas, gays y lesbianas, inmigrantes, entre otros), alcanzar una sistemática representación en la mayor parte de estas series. Este hecho permite mostrar los comportamientos de estos grupos a la sociedad, a pesar de no ser mayoritarios en su representación en la sociedad.

•Los personajes de las series de ficción sirven como modelos de comportamiento para los telespectadores, que tienden a identificarse con los personajes de sus series, con los que viven emociones y aprenden a afrontar diversas realidades de la propia vida.

•Estos personajes son capaces de crear modas y tendencias, así como de modificar algunas facetas de las personas en las que se inspiran. De algún modo, marcan la socialización en la construcción de valores, normas y actitudes de los espectadores,

•Los adolescentes y/o jóvenes tienden a imitar los modelos de vestido, peinado e imagen personal de sus personajes favoritos de las series de ficción, que suelen ser aquellos con los que se sienten identificados.

•La existencia de una nueva masculinidad parece una verdad indiscutible, produciéndose una feminización del hombre y, por ende, una masculinización de la mujer.

•Es necesario un nuevo modelo comunicativo y de series de ficción que esté al servicio de la Verdad y muestre la realidad de lo Bello, lo Bueno y lo Justo.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

AGEJAS ESTEBAN, José Ángel (2009). «La ideología de género en la opinión pública». En LACALLE NORIEGA, María y MARTÍNEZ PERONI, Patricia (coords.), La ideología de género. Reflexiones críticas. Madrid: Ciudadela Libros.

ALZADORA REVOREDO, Óscar (2007). «Ideología de género: sus peligros y alcances». En CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas. Madrid: Ediciones Palabra, 3.ª ed.

ANATRELLA, Tony (2008). La diferencia prohibida. Madrid: Encuentro.

APARISI MIRALLES, Ángela (coord.) (2001). Persona y género. Pamplona: Aranzadi.

BERNAL TRIVIÑO, Ana Isabel (2009). Los nuevos medios de comunicación y los jóvenes. Aproximación a un modelo ideal de medio. Euroeditions.

BORGUESI, Massimo (2007). Secularización y nihilismo. Madrid: Encuentro.

CONCILIO VATICANO II (1965). Constitución Pastoral Gaudium et spes. (Obra consultada en Ediciones Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004).

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (2012). La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar. Documento publicado en Madrid, el 26 de abril de 2012. Edición consultada en EDICE.

GALDÓN LÓPEZ, Gabriel (2006). Desinformación. Método, aspectos y soluciones. Navarra: EUNSA.

— (coord.) (2001). Introducción a la comunicación y a la información. Barcelona: Ariel.

GARCÍA DE CASTRO, Mario (2002). La ficción televisiva popular. Barcelona: Gedisa.

GIMÉNEZ, Pilar y BERGANZA, María Rosa (2009). Género y medios de comunicación. Madrid: Fragua.

GIMÉNEZ ARMENTIA, Pilar (2007). La imagen de las mujeres: potenciales y limitaciones de los medios. Análisis de la IV Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre las mujeres. Madrid: Fundación Universitaria Española, Madrid.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Pedro y GARCÍA GARCÍA, Francisco (2013). El guion

en las series televisivas. Madrid: Fragua.

GUARINOS, Virginia (ed.) (2013). Hombres en serie. Madrid: Fragua.

JUAN PABLO II (1988). Mulieris dignitatem. La dignidad de la mujer. (Carta Apostólica consultada en ediciones San Pablo, Madrid, 1988).

KUBY, Gabriele (2017). La revolución sexual global. Madrid: Didaskalos.

LACALLE NORIEGA, Maria y MARTÍNEZ PERONI, Patricia (coords.) (2009). La ideología de género. Reflexiones críticas. Madrid: Ciudadela Libros.

LLANES BERMEJO, M.ª Isabel (2010). Del sexo al género. Navarra, España; EUNSA.

MCCOMBS, Maxwell (2006). Estableciendo la agenda. Barcelona: Paidós.

MÁRQUEZ, Nicolás y LAJE, Agustín (2016). El libro negro de la nueva izquierda. Madrid: Unión Editorial.

MIRANDA, Martha y LÓPEZ, Dolores (2011). Ideología de género. Perspectivas filosóficaantropológica, social y jurídica (volumen I y II). Costa Rica: Universidad de Navarra y Promesa.

PUEBLA MARTÍNEZ, Belén, CARRILLO PASCUAL, Elena, ÍÑIGO JURADO, Ana Isabel (2012). Ficcionando. Series de televisión a la española. Madrid: Fragua.

REQUERO IBÁÑEZ, José Luis (2011). «La ideología de género en el Derecho español». En APARISI MIRALLES, Ángela (coord.), Persona y género. Pamplona, Madrid: Aranzadi.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Ana Mercedes (2006). La vivencia de la sexualidad. Una forma de vivir con nuestro sexo. Madrid: Sekotia.

SÁNCHEZ MAÍLLO, Carmen (ed.) (2011). La ideología de género: apariencia y realidad. Madrid: CEU Ediciones.

SCALA, Jorge (2011). Curso básico de sexualidad y vida humana. Costa Rica: Promesa.

— (2010). El género como herramienta de poder. Costa Rica: Promesa.

SOCCI, Antonio (2007). El genocidio censurado. Madrid: Ediciones Cristiandad.

SOS FAMILIA (2007). La familia en peligro: amenazas y soluciones. Madrid: Asociación «Europa del Mañana», 3.ª ed.

TRILLO-FIGUEROA, Jesús (2009). La ideología de género. Madrid: Libros Libres.

— (2007). Una revolución silenciosa. Madrid, Libros Libres.

TORRECILLAS LACAVE, Teresa y VÁZQUEZ BARRIO, Tamara (coords.) (2013). Familia, educación y nuevos medios. Madrid: Fragua.

VÁZQUEZ BARRIO, Tamara (2011). ¿Qué ven los niños en la televisión?. Madrid: Universitas.

VOLPI, Franco (2012). El nihilismo. Madrid: Siruela.

Prensa y revistas

LÓPEZ-ESCOBAR, E. y LLAMAS, J. P. (1996a). «Agenda-setting: investigaciones sobre el primer y el segundo nivel». Comunicación y Sociedad, IX, n.º 1 y 2.

BARRIO MAESTRE, José María (2005). «Educar en un contexto deseducativo: desafío actual de la educación en Europa». Educación y educadores, vol. 8. Universidad de La Sabana.

Internet

BARLOVENTO COMUNICACIÓN (2 de enero de 2018). Análisis Televisivo 2017 [en línea]. Madrid. Recuperado de https://www.barloventocomunicacion.es/wp-content/uploads/2018/01/analisis-televisivo-2017-Barlovento.pdf [Fecha de consulta: 25 de octubre de 2018].

BENEDICTO XVI (24 de enero de 2008). Los medios: en la encrucijada entre protagonismo y servicio. Buscar la Verdad para compartirla [en línea]. El Vaticano. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/docu xvi_mes_20080124_42nd-world-communications-day_sp.html. [Fecha de consulta: 30 de mayo de 2013].

JUAN PABLO II (24 de enero de 2004). Carta Apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los responsables de las comunicaciones sociales [en línea]. El Vaticano. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/docu ii_mes_20040124_world-communications-day_sp.html. [Fecha de consulta: 30 de mayo de 2013].

PÉREZ-SOBA DÍEZ del CORRAL, Juan José (2004). El «pansexualismo» de la cultura actual [en línea]. Recuperado de https://www.almudi.org/articulos/7435-El-pansexualismo-de-la-cultura-actual-Juan-Jose-Perez-Soba-Almudi-2004. [Fecha de consulta: 12 de octubre de 2018].

POU AMPUERO, Felipe (2009). Belleza, Cuerpo, Verdad [en línea]. Recuperado de http://cauce.blogspot.com.es/2009/02/41-belleza.html. [Fecha de consulta: 12 de noviembre de 2012].

[1] Para ampliar información sobre esta corriente y su repercusión en el momento presente a través de otras ideologías y movimientos, véase el libro de KUBY, Gabriele (2017). La revolución sexual global. Madrid: Didaskalos.

[2] POU AMPUERO, Felipe (2009). Belleza, Cuerpo, Verdad [en línea]. Recuperado de http://cauce.blogspot.com.es/2009/02/41-belleza.html (apartado 1 del artículo). [Fecha de consulta: 12 de noviembre de 2012].

[3] PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, Juan José (2004). El pansexualismo de la cultura actual [en línea]. Recuperado de https://www.almudi.org/articulos/7435-El-pansexualismo-de-la-cultura-actual-Juan-Jose-Perez-Soba-Almudi-2004. [Fecha de consulta: 12 de octubre de 2018].

[4] Para ampliar la información sobre esta corriente ideológica, véanse las siguientes obras: SÁNCHEZ MAÍLLO, Carmen (ed.) (2011). La ideología de género: apariencia y realidad. Madrid: CEU Ediciones; y MIRANDA, Martha y LÓPEZ, Dolores (2011). Ideología de género. Perspectivas filosófica-antropológica, social y jurídica (volumen I y II). Costa Rica: Universidad de Navarra y Promesa.

[5] Para ampliar la información sobre la relación de la perspectiva de género con la IV Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre las Mujeres de Pekín celebrada en 1995, véanse las siguientes obras: GIMÉNEZ ARMENTIA, Pilar (2007). La imagen de las mujeres: potenciales y limitaciones de los medios. Análisis de la IV Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre las mujeres. Madrid: Fundación Universitaria Española; y GIMÉNEZ, Pilar y BERGANZA, María Rosa (2009). Género y Medios de Comunicación. Madrid: Fragua.

[6] JUAN PABLO II (1988). Mulieris dignitatem. La dignidad de la mujer. (Carta Apostólica consultada en ediciones San Pablo, Madrid, 1988), punto 10.

[7] REQUERO IBÁÑEZ, José Luis (2011). La ideología de género en el Derecho español. En APARISI MIRALLES, Ángela (coordinadora). Persona y género. Pamplona, Madrid: Aranzadi, p. 210.

[8] Para ampliar la información sobre esta nueva izquierda, véase la siguiente obra: MÁRQUEZ, Nicolás y LAJE, Agustín (2016). El libro negro de la nueva izquierda. Madrid: Unión Editorial.

[9] TRILLO-FIGUEROA, Jesús (2009). La ideología de género. Madrid: Libros Libres. El autor señala que «en general, la extrema izquierda surgida de finales de los 70, durante la década siguiente cambiaron sus tácticas revolucionarias para conquistar el poder, propios de la revolución clásica violenta desde arriba, por la revolución desde abajo, es decir, la conquista del poder a través de la infiltración cultural, comenzando por la educación y continuando por los medios de comunicación», p. 157.

[10] AGEJAS ESTEBAN, José Ángel (2009). La ideología de género en la opinión pública. En LACALLE NORIEGA, María y MARTÍNEZ PERONI, Patricia (coords.), La ideología de género. Reflexiones críticas. Madrid: Ciudadela Libros, p. 201.

[11] SCALA, Jorge (2011). Curso básico de sexualidad y vida humana. Costa Rica: Promesa, p. 56.

[12] JUAN PABLO II (24 de Enero de 2004). Carta Apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los responsables de las comunicaciones sociales [en línea]. El Vaticano. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/docur ii_mes_20040124_world-communications-day_sp.html. [Fecha de consulta: 30 de mayo de 2013].

[13] LLANES BERMEJO, M.ª Isabel (2010). Del sexo al género. Navarra, EUNSA, p. 137.

[14] BERNAL TRIVIÑO, Ana Isabel (2009). Los nuevos medios de comunicación y los jóvenes. Aproximación a un modelo ideal de medio. Euroeditions, p. 70.

[15] Para ampliar la información sobre la influencia que ejercen las series de ficción en la actualidad, véase la siguiente obra: PUEBLA MARTÍNEZ, Belén, CARRILLO PASCUAL, Elena e ÍÑIGO JURADO, Ana Isabel (2012). Ficcionando. Series de televisión a la española. Madrid: Fragua.

[16] Barlovento Comunicación es una consultora audiovisual especializada en estrategia, marketing integral y comunicación, con atención preferente al análisis del mercado televisivo y de las audiencias. El informe del año 2017 señala el género de ficción (41,3 %) como el más visto, seguido de los programas culturales (18,6 %) y los deportes (13,7 %).

[17] GÓMEZ MARTÍNEZ, Pedro y GARCÍA GARCÍA, Francisco (2013). El guion en las series televisivas. Madrid: Fragua. Los autores señalan que «en los perfiles, las cadenas agradecen que esa variedad sea cercana al mundo real. Se busca una representación alícuota de la sociedad. Y si no proporcionada, que esa representación beneficie lo más posible a las franjas de población que más interés suscitan entre los potenciales anunciantes, por lo cual, el target de la

serie, fijado en función de su horario de emisión y la línea editorial de la cadena, resultará decisivo», p. 22.

[18] Idem.

[19] Series americanas como Sex and the City (Sexo en Nueva York) y Desperate Housewives (Mujeres Desesperadas) presentan modelos sociales basados en el sexo, la seducción y un nivel de vida alto, en el que las mujeres son protagonistas. Este modelo americano se encuentra en versión adolescente en la serie Gossip Girl. En España se estrenó el 14 de octubre de 2012 Gandía Shore, un reality show que sigue la vida cotidiana de ocho jóvenes que pasan el verano viviendo juntos en la costa de Gandía. Esta producción presenta los comportamientos de los jóvenes protagonistas como algo normal, marcados por el desenfreno llevado al límite. Es la adaptación española del programa de telerrealidad estadounidense Jersey Shore.

[20] Para ampliar la información sobre esta época televisiva característica de España, véase la siguiente obra: GARCÍA DE CASTRO, Mario (2002). La ficción televisiva popular. Barcelona: Gedisa. En las décadas de 1970 y 1980 son un icono series como Crónicas de un pueblo (1971), Curro Jiménez (1976), Fortunata y Jacinta (1980), Verano azul (1981), Anillos de oro (1983) o El Lute (1988), entre otras muchas.

[21] Farmacia de guardia (1991), por ejemplo, se convirtió en un éxito que se mantuvo en antena durante cinco años y que se refleja en los once millones y medio de espectadores que siguieron el último de sus 169 episodios.

[22] Series como Águila Roja, Aída, Ana y los siete, Ángel o demonio, Aquí no hay quien viva, Buenagente, Camera café, Casi perfectos, Crematorio, Compañeros, Con el culo al aire, Cuéntame cómo pasó, Cuestión de sexo,

Doctor Mateo, Escenas de matrimonio, El barco, El comisario, El inquilino, El internado, Física o química, Gandía Shore, Gran reserva, Hospital central, Hostal Royal Manzanares, La chica de ayer, Lalola, La pecera de Eva, La que se avecina, La tira, Los hombres de Paco, Los misterios de Laura, Los protegidos, Los Quien, Los Serrano, Médico de familia, Menudo es mi padre, Mis adorables vecinos, Pelotas, Plutón verbenero, Qué vida más triste, Sexo en Chueca, Sin tetas no hay paraíso, Vida loca, 90-60-90, han conseguido conquistar a la audiencia semana tras semana.

[23] RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Ana Mercedes (2006). La vivencia de la sexualidad. Una forma de vivir con nuestro sexo. Madrid: Sekotia, pp. 87-91.

[24] Series de origen americano y canadiense, como Queer as folk, que aborda principalmente la historia de cinco hombres gays y de una pareja de lesbianas, tratando sin censura la vida de los homosexuales urbanos de clase media que viven en la actualidad en Norteamérica. También la serie The L Worl (L en España y La letra L en Hispanoamérica), retrata la vida, las aventuras y desventuras de un grupo de mujeres homosexuales, sus amigas, familias y amantes (está considerada como una de las series paradigmáticas en el mundo lésbico). South of Nowhere es una serie americana dirigida a un público especialmente adolescente, que trata temas como la homosexualidad, la drogadicción, el racismo y la religión. Esta serie puede considerarse como la versión americana de Sugar Rush, serie inglesa dirigida a los adolescentes y que presenta distintos comportamientos lésbicos, promiscuos y heterosexuales, en un ambiente envuelto en drogas, sexo y alcohol. Otras series relacionadas con esta temática son Bad Girls, que es probablemente la serie que cuenta la historia de amor más potente entre dos mujeres y Ellen, que se convirtió en una serie gay a partir de la cuarta temporada, cuando la protagonista decide salir del armario en uno de los capítulos más vistos de la historia de la televisión norteamericana. La mayoría de estas series también se han emitido en España.

[25] Es muy propio de los ideólogos de género emplear eufemismos para referirse a palabras duras o que encierran un sentido contrario a su significado. Algunas

expresiones y palabras talismán que se han insertado en el lenguaje ordinario y que han calado en la sociedad hasta ser aceptadas como tal son: «libertad de decidir», «género», «derechos sexuales y reproductivos», «opción sexual», «igualdad y desigualdad de género», «salud sexual y reproductiva», «interrupción voluntaria del embarazo», «aborto eugenésico», «planificación familiar», «empoderamiento» de la mujer, «patriarcado», «sexismo», ciudadanía, «derecho al aborto», «embarazo no deseado», «tipos de familia», «androcentrismo», «matrimonio homosexual», «sexualidad poliforma», «parentalidad», «heterosexualidad obligatoria», «homofobia», entre otras.

[26] Véase la obra de SCALA, Jorge: El género como herramienta de poder. Costa Rica: Promesa, 2010. En ella el autor señala que «esta ideología tiene varias locuciones que utiliza para manipular hábilmente el lenguaje. La principal es la palabra que la denomina, es decir, el vocablo género. Además, en una compleja articulación utiliza otros términos, que le resultan convenientes para completar la argumentación ideológica. Entre ellos destaco los siguientes: opción sexual, igualdad sexual, derechos sexuales y reproductivos, salud sexual y reproductiva, igualdad y desigualdad de género, empoderamiento de la mujer, patriarcado, sexismo, ciudadanía, derecho al aborto, embarazo no deseado, tipos de familia, androcentrismo, matrimonio homosexual, sexualidad poliforma, parentalidad, heterosexualidad obligatoria, y homofobia, entre otros», pp. 15-16.

[27] TRILLO-FIGUEROa, Jesús (2009). Op. cit., p. 196.

[28] La Iglesia reconoce la importancia que tiene el lenguaje en las actuales corrientes de pensamiento. Ya el Concilio Vaticano II, en la Constitución Pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo, advierte que «mientras aumenta el intercambio de ideas, las palabras mismas con las que se expresan conceptos de gran importancia revisten sentidos bastante diferentes en las distintas ideologías». En este sentido, la Iglesia no ha permanecido impasible y, fruto de su preocupación por estos temas, ha creado el Lexicón, un manual que recoge el uso de términos ambiguos que desvirtúan la discusión sobre la familia y la vida. La obra, publicada por el Consejo Pontifico para la Familia, expone

varios términos en los que queda patente la «manipulación de género».

[29] Para ampliar la información sobre esta época televisiva característica de España, véase la siguiente obra: GARCÍA DE CASTRO, Mario (2002). La ficción televisiva popular. Barcelona: Gedisa.

[30] GUARINOS, Virginia (ed.) (2013). Hombres en serie. Madrid: Fragua, p. 14.

[31] Benedicto XVI (24 de enero de 2008). Los medios: en la encrucijada entre protagonismo y servicio. Buscar la Verdad para compartirla [en línea]. El Vaticano. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/docu xvi_mes_20080124_42nd-world-communications-day_sp.html. [Fecha de consulta: 30 de mayo de 2013].

UN NUEVO COLONIALISMO: LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO. IMPLICACIONES SOCIALES, CULTURALES Y EDUCATIVAS

Carmen Sánchez Maíllo

UNA GRAN PREOCUPACIÓN DEL PAPA FRANCISCO

El papa Francisco ha destacado: «Hay verdaderas colonizaciones ideológicas: una de ellas es la ideología de género».[1] «Existe una preocupante colonización ideológica que pone en riesgo la identidad y la dignidad de la persona y que reduce a respuestas limitadas los amplios horizontes del corazón del hombre».[2] El Pontífice ha alertado de los grandes riesgos que supone dicha ideología para el matrimonio y la familia: «Como familia tenemos que ser muy sagaces, muy hábiles, muy fuertes, para decir no a cualquier intento de colonización ideológica sobre la familia, pues la familia está amenazada por el creciente intento de redefinir la institución misma del matrimonio, guiados por el relativismo, la cultura de lo efímero y la falta de apertura a la vida.[3] En una reunión en Georgia con seminaristas, religiosos y fieles el pasado año afirmó: «Existe una guerra mundial para destruir el matrimonio, la guerra no es con las armas, sino con las ideas; hay colonizaciones ideológicas que destruyen. Un gran enemigo del matrimonio es la ideología de género». Esta preocupación papal se ha llevado al reciente Sínodo sobre la Familia y aparece en la exhortación apostólica posinodal Amoris Laetitia en su número 56.[4] Son pues muchos momentos y muy recientemente en los que el Papa ha advertido contra esta ideología, la cual, a su juicio, crea una enorme confusión y a la ha denominado repetidamente: «colonialismo ideológico». Dicha expresión me parece afortunada, pues «colonialismo» se refiere a la expansión de una nación sobre territorios y pueblos externos a sus confines. De modo análogo, «colonialismo ideológico» es, en palabras del papa Francisco, inocular una idea que nada tiene que ver con quien la recibe y pretender cambiar su modalidad y su estructura. Es decir, es

una modalidad de invasión cultural que trata de imponer un nuevo significado a realidades que cuentan con una fuerte idiosincrasia. Esta modalidad de colonialismo es, según el Papa, especialmente notable hoy en el campo de la familia.

¿QUÉ ES LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO?

Por «ideología de género» en un sentido amplio entendemos un sistema de pensamiento que postula esencialmente que las diferencias entre hombre y mujer no corresponden a la naturaleza sino que son construcciones meramente culturales o convencionales hechas según los roles o estereotipos que cada sociedad asigna a los sexos. Dicha ideología pretende dar una interpretación total de la realidad, de la sociedad y de la historia. Afirma que no existen sexos sino roles. Como ideología, manifiesta una pretensión de constituirse en teoría científica y maneja una serie de postulados o «constantes ideológicas» que podríamos enunciar como:

1. El sexo no es algo innato sino adquirido, no es natural sino un producto social. No existen, por tanto, diferencias sexuales por naturaleza sino que lo existente es fruto del papel (género) que cada uno desempeña en la sociedad.

2. Cada persona elige libremente el género al que quiere pertenecer, cuestión que depende de la orientación sexual que desea en cada momento de su vida, pues a lo largo de la vida se puede cambiar de orientación sexual o tener varias orientaciones sexuales.

3. El ser humano al nacer es sexualmente neutro (gender neutral), [5] es la sociedad la que le atribuye el carácter de hombre o mujer. Naturalmente, no existe una atracción hacia el sexo opuesto, es la sociedad la que le asigna una u otra opción.

EL ORDEN NATURAL ESTORBA

Para esta «ideología de género», la naturaleza incomoda, estorba y, por tanto, debe desaparecer. Consideran que lo natural no es necesariamente un valor humano y que la humanidad ha comenzado a sobrepasar a la naturaleza, por lo cual debemos deshacernos de ella.

Los defensores del género estiman que toda diferencia entre el hombre y la mujer es el resultado de una construcción social y, por consiguiente, tiene que ser cambiada. Quieren establecer una igualdad total entre el hombre y la mujer, sin considerar las naturales diferencias entre ambos.

La noción de sexo queda relativizada de manera que, a su juicio, no existen dos sexos, sino más bien muchas «orientaciones sexuales». Estas son las razones por las cuales han decidido declarar la guerra a la naturaleza.

Si partimos de una antropología en la que se concibe que tanto el hombre como la mujer —creados a imagen y semejanza de Dios— tienen sus propias peculiaridades naturales que deben ser puestas al servicio del otro, gracias al cual se alcanza un enriquecimiento y una complementariedad mutua, resulta evidente que la diferencia no es mala, y que además se parte de datos de la realidad, por tanto, ni mucho menos es irreal.

Ante la evidencia de que estas diferencias entre hombre y mujer son naturales, los impulsores de la «nueva perspectiva» atacan el concepto de naturaleza. Explican que las diferencias de género, que según ellos existen por construcción social, fuerzan a la mujer a ser dependiente del hombre y, por ello, la libertad para la mujer consistirá, no en actuar sin restricciones indebidas, sino en

liberarse de «roles de género socialmente construidos».

En esta ideología hay una facultad humana que ha desaparecido: la razón. Hay sin embargo otra facultad que prima de un modo excesivo, la voluntad, siendo esta última no una voluntad ordenada al bien, sino un voluntarismo aleatorio y cambiante. El resultado de esta ecuación es un hombre que desconfía de su razón y que pretende construirse al margen de la naturaleza humana.

LA LEGISLACIÓN HA ABDICADO DE LA BIOLOGÍA,

Desde hace dos décadas ya no resulta relevante para el ámbito jurídico el hecho de ser hombre o mujer: se permite el matrimonio entre personas del mismo sexo, y por tanto todos los derechos que esta institución conlleva, la adopción por parejas del mismo sexo, el cambio de inmediato de sexo en la inscripción registral, el aborto concebido como derecho, etc. El cambio legislativo se produjo en gran medida en la etapa de la presidencia de José Luis Rodríguez Zapatero (2004-2011) en el que se aprobaron leyes tales como la Ley de violencia de género (1/2004, del 28 de diciembre); la modificación del Código Civil en materia de matrimonio (13/2005 del 1 de julio); la Ley Orgánica de Educación de 2/2006, del 3 de mayo (LOE); la Ley de Técnicas de reproducción asistida (14/2006, del 26 de mayo); la Ley para la igualdad efectiva de hombres y mujeres (3/2007, del 22 de marzo); la Ley de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo (2/2010, de 3 de marzo). Sin embargo, desde el año 2009 hasta hoy se han venido aprobando una serie de leyes que, con la pretensión de garantizar la igualdad y la no discriminación ante la orientación sexual de las personas, lesionan las libertades y derechos de una gran parte de la ciudadanía. En este sentido, desde el año 2009 vienen aprobándose las leyes denominadas LGTBI:[6] Navarra (2009), País Vasco (2011), Galicia (2014), Cataluña (2014), Canarias (2014), Extremadura (2015) y en Baleares, Murcia y Madrid (2016). Estas leyes suponen un gran atentado a las libertades de pensamiento, educación, expresión y religiosa. Sin el ejercicio pleno de estas libertades, emerge un riesgo grave para la propia democracia. Dichas leyes responden a un matriz común, cada una que se aprueba es más ambiciosa y

radical que la anterior en cuanto a sus pretensiones ideológicas.

La legislación mencionada no deriva de la ley natural. Las únicas leyes que no se fundamental en la ley natural son las leyes injustas y las leyes mencionadas lo son. Son injustas por que niegan derechos a las personas, como la propia vida o la figura paterna o materna a un niño. En nuestro derecho hay una gran ausente: la razón. Parece que ya solo existe el derecho positivo, del latín positum: «puesto» por el hombre y que depende pues de su pura voluntad de construir. Pura voluntad y ausencia de razón. Dos postulados esenciales de la modernidad y especialmente de esta ideología, que engañan al hombre haciéndole creer que su felicidad se halla en modelarse a su antojo, en vez de penetrar con la razón en lo que nuestra naturaleza humana nos muestra.

ASPECTOS COMUNES PRESENTES EN LAS LEYES LGTBI DE LAS COMUNIDADES AUTÓNOMAS

•Todas ellas contienen un lenguaje fuertemente ideologizado, se habla de: orientaciones sexuales, identidad de género, transexual. LGTBI fobia, realidad transgénero, personas cisexuales.

•Hablan de categorías no binarias, y no normativas: travestis, cross dresser, drag, queer , agénero, etc.

•Recogen distintos tipos de discriminaciones: directa, indirecta, múltiple, por asociación, por error, acoso discriminatorio, represalia discriminatoria, violencia intragénero, etc.

•Restringen derechos a quienes no comparten sus presupuestos, y sancionan con

fuertes multas y otras sanciones a quienes no comulguen con sus postulados.

•Incluyen un gran falacia antropológica, puesto que se basan en una concepción de la persona y de la sexualidad muy discutible, pero que se da por supuesta y aceptada.

•Dan acceso prioritario a asociaciones LGTBI a financiación pública y a privilegios que los demás no tienen.

IMPLICACIONES SOCIALES, CULTURALES Y EDUCATIVAS

Las implicaciones sociales, culturales y educativas son enormes. Se pretende un cambio en la mentalidad social desde la política, con financiación pública, a través de la educación —con programas curriculares— y un cambio legislativo profundo que viene marcado por directrices mundiales que determinan una agenda de género internacional entre las que se incluyen directivas Europeas y programas de la ONU.

En España este cambio ha venido produciéndose desde la etapa de gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero hasta la actualidad con todas las leyes aprobadas en las comunidades autónomas. Todos los procesos legislativos descritos han ido proporcionando el cambio en la mentalidad social y cultural deseado por quienes participan de esta ideología y de este modo de concebir al hombre.

Socialmente se ha generado un ambiente que invita a la promiscuidad, a la prueba y al ensayo, se da entre nuestros jóvenes una precocidad en el terreno sexual, ha cundido un desprestigio de las relaciones duraderas.

No podemos desconocer lo que la ideología de género supone para adolescentes y jóvenes. Como decía Mitterrand: «Para hacer la revolución no hace falta asaltar el palacio de invierno, basta con asaltar la escuela».

La sociedad civil tiene que ir reaccionando contra estas graves imposiciones y debe irse generando una clase política que represente a la ciudadanía en estas y otras cuestiones esenciales como lo son la protección a la vida y la familia. Actualmente, partidos de uno y otro signo han llevado adelante leyes que consagran la desprotección a la vida, la desprotección a la familia y los postulados propios de la ideología de género.

En el terreno educativo, las nuevas leyes autonómicas contienen no solo una prevención frente a acoso y discriminación, que podemos compartir, si no que incluyen, por ejemplo:

•Promoción de investigación y formación en los centros educativos para el personal docente.

•Garantizar acceso a servicios e instalaciones: baños, vestuarios.

•Transformación de contenidos, planes de estudio con pedagogías nuevas, proyectos curriculares que incluyan la diversidad de género.

•Explicar distintas orientaciones sexuales e identidades de género.

•Nuevos contenidos y materiales que incorporen la realidad LGTBI.

•Programas de formación al profesorado.

•Educación afectivo sexual inclusiva y que explique la diversidad.

•Recursos educativos.

•Dar visibilidad y plena normalidad a la realidad LGTBI.

En los medios de comunicación y series televisivas se viene produciendo un abuso de noticias referidas al tema de la homosexualidad y se han multiplicado las series y películas en las que figuran estereotipos.

Lo dañino no es que existan ideologías diferentes, sino que alguna de ellas tenga una pretensión totalitaria y totalizante, de modo que no quepa discrepar sanamente de la misma o negarse a que sus postulados sean explicados como parámetros de absoluta naturalidad del ser humano.

CONCLUSIONES

•Urge dar a conocer esta ideología que en la actualidad está teniendo una fuerza extraordinaria.

•Basta revisar algunos materiales educativos difundidos no solo en los colegios de nuestro país, sino también en universidades del mundo entero, para darse cuenta de su expansión. En Estados Unidos, el «feminismo de género» se ha ubicado en el centro de la cultura norteamericana. Prestigiosas universidades y colleges difunden esta perspectiva. Numerosas series televisivas expanden el siguiente mensaje: la identidad sexual puede «de-construirse», y la masculinidad y la feminidad no son más que «roles de géneros construidos socialmente». La «de-construcción» de la familia, el ataque a la religión, a la tradición y a los valores culturales que las «feministas de género» promueven afecta al mundo entero.

•Es una ideología asociada a un nihilismo, es decir, a una pérdida de referencias en lo humano. Se trata de una ofensiva ideológica como lo fue el marxismo o el anarquismo en su momento.

•Hay directrices internacionales de la ONU y de la Unión europea para que se produzca una uniformidad mundial que incluya dicha perspectiva ideológica en sus políticas.

•Su pretensión es totalitaria: redefinir lo humano, subvencionarlo con los presupuestos del Estado y sancionar a quien discrepe.

•Se intenta imponer a toda la sociedad, desde la ley, y con el apoyo de las administraciones, una visión muy particular de la sexualidad impulsada por las asociaciones LGTBI.

•El aspecto más grave está en materia educativa, donde se coarta la libertad educativa y religiosa de los padres. Significa el asalto de una ideología particular

al poder.

•Criminaliza la libertad religiosa y la libertad de expresión, de educación y de pensamiento.

•El daño, la confusión y la incertidumbre que la «ideología de género» puede ocasionar en el niño y en el adolescente que conozca sus contenidos está a la vista, pues supone una rebelión contra el ser más íntimo de lo que la persona es.

•La meta final de los ideólogos de género es lograr una sociedad sin diferencias de sexo. Su propuesta es de máximos, aspira a de-construir el lenguaje, las relaciones familiares, la reproducción, la sexualidad, la educación, la religión y la cultura, entre otras.

PROPUESTAS

La propuesta es familiar, cultural y social:

•Recuperar el sentido de la sexualidad: amor y sexualidad se separan con la teoría del género. Recuperar la relación hombre-mujer. La propuesta es de unión, no de separación, ni de confrontación, de unión entre: amor, matrimonio y sexualidad.

•Detectar el núcleo de la feminidad y de la masculinidad. La sociedad se compone de varones y mujeres, y ninguno puede vivir de espaldas al otro, ni ser feliz contra el otro. Urge enseñar y mostrar la riqueza de la complementariedad

de las figuras paterna y materna.

•Se hace necesario dar protagonismo y vigor a la figura paterna en la familia y en la sociedad entera.

•Ante la fractura entre la biología, la naturaleza y la cultura; entre lo justo natural y lo justo legal; entre la ley natural y positiva; la propuesta tiene que ser de unión e integración.

•La propuesta también exige una reflexión al ámbito jurídico. La diferencia sexual para la institución del matrimonio y la familia deben ser objeto de consideración por el derecho. La regulación no puede ser ajena a ello, pues de otro modo se aleja de la realidad, de la naturaleza de las cosas.

•Es de gran valor el papel que la sociedad española está llevando a cabo en este momento. Tímidamente van emergiendo movimientos, plataformas y grupos sociales defensores de la familia y de la vida. Cabe, en este sentido, la esperanza de que surja a medio plazo una clase política que sea leal a la realidad y que, por tanto, legisle mirando al bien común.

•Ante la pretensión omnipresente que plantea la «ideología de género», hay proponer mejor de lo que lo hemos hecho hasta ahora la cosmovisión cristiana, que es la verdaderamente humana. La naturaleza del hombre está bien hecha, solo hace falta que se conozca realmente. Debemos explicar la pretensión totalizante que entraña la «ideología de género»; para ello es necesario usar bien de la palabra, dar razón razonada y criterio de juicio de todo aquello que se pone ante nuestros ojos y que necesita esclarecerse.

•La única posibilidad que nos salva de la confusión a la que la sociedad se está viendo expuesta es la lealtad a la realidad. La experiencia mayoritaria de las personas sabe que la familia constituye un lugar de realización personal, donde son imprescindibles dos figuras: la paterna y la materna.

•Detrás de esta ideología se esconde un vacío afectivo inmenso. Frente a la teoría de género que propone una cultura del deseo, ha de darse la educación del deseo desde la primera infancia.

•Formar a padres y profesores en educación afectivosexual y en temas de lo que esta ideología de género supone.

•Hablar con claridad a nuestros hijos y alumnos para que reciban un criterio adecuado y no el de la mentalidad dominante.

•Romper la espiral del silencio. Hay cuestiones incómodas de las que cuesta hablar. Esta es una de ellas. El silencio las va ocultando, no dejemos que el silencio nos aplaste.

•La pregunta que surge es: «Si no hay fundamento real ¿todo esto se sostendrá?» Este desconcierto y vacío antropológico no puede durar mucho, no se puede sostener este error por mucho más tiempo. El camino es difícil, sabemos que a la «ideología de género» la acompañan el cambio legislativo, los medios de comunicación e importantes organismos internacionales en su apoyo, pero lo que no la acompaña es la realidad, ni la belleza, ni la prudencia, ni la razón natural. Faltando todo esto, falla lo propiamente humano, y por este camino el hombre se aleja de su felicidad.

[1] Jornada Mundial de la Juventud en Polonia (27-07-2016).

[2] Meeting de Rímini (agosto 2015).

[3] Viaje apostólico a Filipinas (enero de 2015).

[4] «Otro desafío surge de diversas formas de una ideología, genéricamente llamada gender, que "niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y de mujer. Esta presenta una sociedad sin diferencias de sexo, y vacía el fundamento antropológico de la familia. Esta ideología lleva a proyectos educativos y directrices legislativas que promueven una identidad personal y una intimidad afectiva radicalmente desvinculadas de la diversidad biológica entre hombre y mujer. La identidad humana viene determinada por una opción individualista, que también cambia con el tiempo". Es inquietante que algunas ideologías de este tipo, que pretenden responder a ciertas aspiraciones a veces comprensibles, procuren imponerse como un pensamiento único que determine incluso la educación de los niños. No hay que ignorar que "el sexo biológico (sex) y el papel sociocultural del sexo (gender), se pueden distinguir pero no separar". Por otra parte, "la revolución biotecnológica en el campo de la procreación humana ha introducido la posibilidad de manipular el acto generativo, convirtiéndolo en independiente de la relación sexual entre hombre y mujer. De este modo, la vida humana, así como la paternidad y la maternidad, se han convertido en realidades componibles y descomponibles, sujetas principalmente a los deseos de los individuos o de las parejas". Una cosa es comprender la fragilidad humana o la complejidad de la vida, y otra cosa es aceptar ideologías que pretenden partir en dos los aspectos inseparables de la realidad. No caigamos en el pecado de pretender sustituir al Creador. Somos creaturas, no somos omnipotentes. Lo creado nos precede y debe ser recibido como don. Al mismo tiempo, somos llamados a custodiar nuestra humanidad, y eso significa ante todo aceptarla y respetarla como ha sido creada.»

[5] Este aspecto lo hemos visto ejemplificado en dos noticias muy recientes de prensa:

1. El Registro de Nacimientos, Muertes y Matrimonios del Gobierno de Nueva Gales del Sur, en Australia, ha expedido un documento en el que se reconoce a Norrie May-Welby, originalmente un británico residente en aquel país, como una persona de «sexo no especificado». Se trata de la primera vez que se considera oficialmente a alguien como una persona de género neutro. (marzo de 2010).

2. La eliminación de la expresión «recién nacido» para referirse a los bebés o neonatos, como se les ha denominado toda la vida, se produce en un marco concreto, el último borrador de la Estrategia Nacional de Salud Sexual y Reproductiva, apoyado por la ministra de Sanidad Dña. Trinidad Jiménez (mayo de 2010).

[6] Siglas que corresponden a: lesbianas, gays, transexuales e intersexuales.

1968-2008: DOS MAYOS, DOS EUROPAS

Óscar Elía

Durante décadas, tanto en ámbitos académicos como no especializados, se ha abordado Mayo del 1968 como un único fenómeno aunque con modalidades distintas en Francia, Estados Unidos, Alemania, Polonia, Checoslovaquia o México. Se ha subrayado a menudo el paralelismo genérico entre los mayos, puesto que todos ellos incluyen dos elementos: alzamiento juvenil estudiantil y desafío contra los Estados. Pero siendo interesante y válida la generalización, es necesario recordar al mismo tiempo que este paralelismo esconde el hecho fundamental, de que al menos en Europa, los Estados retados son distintos, y los objetivos de los que protestan, contradictorios, tanto en su origen como en su sentido y sus repercusiones.

DOS MAYOS, ESTE Y OESTE

Las protestas de Mayo del 1968 en Francia, como es sabido, tienen su origen en la protesta en Nanterre contra la prohibición de que los estudiantes varones pudieran entrar en las residencias femeninas: en 1967, un grupo de ellos desafía a las autoridades y penetra en una de ellas. Su objetivo, reivindicar libertad en las relaciones entre ambos sexos. Al episodio siguen expedientes disciplinarios, expulsiones y detenciones. Unos meses después, en enero de 1968, y también en Nanterre, se produce el conocido episodio de Cohn-Bendit y el ministro Missofe. En la inauguración de una piscina universitaria, el primero acusa al Gobierno de reprimir las necesidades sexuales de la juventud, y de utilizar para ello estrategias nacionalsocialistas: «La construcción de un centro deportivo es un método hitleriano destinado a desviar a la juventud hacia el deporte, para desviarla de sus problemas reales».[1]

El episodio es significativo, porque explica gran parte del sentido que los protagonistas dan a los episodios de mayo: la represión sexual, identificada con el autoritarismo —incluso con el nazismo— es al mismo tiempo instrumento para la revolución y objetivo en sí misma.[2] Los enragés franceses dejan de lado los problemas, por lo demás claros, de la universidad francesa: la masificación de alumnos, la multiplicación de y facultades, desvaloración de título,[3] y llevan la protesta a un ámbito distinto.

El sentido de su protesta no es ni estudiantil ni político: es cultural o contracultural, en el sentido que le había dado Marcuse: la cultura es enmascaradora de relaciones de poder, generadora de autoritarismo, desigualdades y violencia. Contra ella se reivindica un mundo nuevo a través de la subversión de creencias, costumbres y conductas. Eso explica que la cultura tradicional —incluso la intelectualidad marxista— llega tarde a mayo: parte es presionada por los estudiantes (Althuser) y parte se suma después a las protestas (Sartre), mediante la sumisión a la juventud y la adulación a los revoltosos.

Al otro lado del Telón de Acero, el origen es del 68 es bien distinto; las diferencias, notables. En Polonia se nos muestra la relación natural entre cultura y poder. Aquí la defensa de la cultura es el origen: la censura en enero a una adaptación de la obra de Mickiewicz provoca marchas, protestas, represión y huelgas. La cultura del presente —escritores, actores, profesores— encabeza las protestas: a ella se suma la cultura del futuro, los estudiantes. En Praga, la revolución de 1968 viene adelantada por la propia inteligentzia comunista. Vaculik y Kundera critican al régimen desde la ortodoxia ideológica y cultural: la política estaría traicionando a la cultura, y la cultura reaccionaría. En ambos casos no hay ruptura cultural, sino que el ataque a ella galvaniza la protesta, reverdece la rebeldía polaca o checa. La diferencia es importante: el mayo francés o americano implica una inversión en cuanto a la autoridad, también cultural; pero, en sentido contrario, la autoridad cultural se mantiene intacta en Varsovia o Praga, entre maestros y aprendices.

En segundo lugar, y por contracultural, la protesta francesa es abstracta. No busca cambios políticos, esto es, concretos: se dirige contra todo y contra nada al mismo tiempo: es antipolítica. La falta de concreción lleva la protesta hacia las palabras y las conductas simbólicas en la calle, en las asambleas y panfletos. Por eso los intentos del Gobierno, incluso de los partidos tradicionales y los sindicatos, por negociar con los estudiantes se estrellan contra ideas difusas, contradictorias, pero unidas bajo una simbología omnipresente: la de las barricadas, las asambleas, los carteles. La escenificación constituye el arma fundamental de los estudiantes parisinos en un régimen de opinión pública, ganándose pronto el favor de los medios de comunicación.

No es así en el Este. En Praga la revuelta es política, y por lo tanto posibilista: surge de los cambios sucedidos dentro del propio Partido Comunista checoslovaco desde mediados de la década de 1970: a diferencia del Mayo francés —y también de la primavera polaca—, el sentido de la primavera checoslovaca no es la revolución, sino la reforma. Dubček actúa desde el Gobierno, no desde fuera de él; no plantea la ruptura con Moscú, sino una mayor autonomía en la gestión económica del país; tampoco desafía al régimen comunista, sino que busca dotarlo de un «rostro humano»; por fin, la reforma económica y política, lenta y prudente, se lleva a cabo con el paso del tiempo, de manera que los sucesos de mayo no son el inicio de nada, sino el punto final de un proceso institucional gestado durante meses.[4] Se repite, con matices, el proceso de Budapest de 1956.

Ciertamente, en el fondo las pretensiones checas se identifican con las polacas: la vía checa al socialismo implicaría el reconocimiento por parte de la URSS de la especificidad nacional; la crítica a la gestión económica impuesta por Moscú, una crítica ideológica. Pero, en todo caso, las intenciones de Dubček son claras: la reforma del régimen socialista checoslovaco para adaptarlo a las necesidades reales de la población checa.

Esto nos lleva a un tercer aspecto, y es la relación de los que protestan con el régimen democrático. La diferencia es de nuevo esencial: los revolucionarios

franceses, actuando dentro de una república constitucional, denuncian la imposibilidad de reforma del régimen, y abogan por su entera destrucción. La democracia constitucional es para ellos democracia burguesa, aparente, represora y alienante. El elemento marxista es aquí evidente, y no solo entre los que en Berlín o París enarbolan directamente la bandera roja: los enragés no se sienten representados por el régimen, abogan por acabar con el gobierno, con la Quinta República, con el régimen capitalista y con el Estado de una sola vez. El sistema democrático les enoja, les aburre y les frustra: las protestas son, desde este punto de vista, anti-democráticas.

En contraste, los revolucionarios checoslovacos actúan en un sistema totalitario, pero proponen la reforma política desde dentro del propio sistema. En Praga, las demandas son políticas en sentido estricto: exigencia de acciones aquí y ahora; en el fondo, de manera más o menos difusa, la petición de reforma del régimen político: los revolucionarios polacos y checos buscan democracia: libertad de prensa, de expresión, derechos constitucionales. Los mismos derechos y valores que en las calles parisinas son despreciados por insuficientes o aparentes, son la meta y el objetivo en Praga y Varsovia. Lo que unos anhelan, los otros desprecian.

En otro punto muestran más divergencias los mayos: el francés implica la reivindicación del individualismo, del subjetivismo, de la voluntad particular.[5] Toda autoridad es ilegítima porque toda organización social es imposición, y la misma idea de sociedad aparece como algo asfixiante para el yo. La famosa pintada en la

Sorbona lo pone de manifiesto: «El patriotismo es un egoísmo de masas». La protesta en París coincide también aquí con la norteamericana: pacifista e internacionalista en sentido difuso, basada en el rechazo del orden propio.

Las protestas de 1968 en los países ocupados parecen fundadas precisamente en una idea fuerte de la comunidad nacional: el detonante en Polonia es la

representación de una obra romántica de Mickiewitz (Dziady), tradicional en los hogares polacos. En Praga, la comunidad aparece de dos maneras: en primer lugar, en cuanto el origen de las reformas que intelectuales y políticos impulsan se basa en un hecho de experiencia: el fracaso tras dos décadas del sistema económico socialista y las repercusiones reales y concretas sobre la población checa. El régimen comunista está traicionando al pueblo.[6] En segundo lugar, la conciencia de la especificidad checa en relación con otros países del Pacto de Varsovia —en el fondo de todos ellos entre sí— y con Moscú.

Con diferencias, las revueltas en Praga y en Varsovia se mueven en una dirección semejante: el elemento que las aglutina es la conciencia de pertenencia a una civilización robada, a un pasado genuinamente europeo que la ocupación soviética habría robado a partir de 1945. Este reconocimiento del pasado se basaba en dos premisas: por un lado, la pertenencia natural del Este al resto de Europa, dentro del sistema diplomático europeo. Por otro lado, la lucha contra el régimen soviético era la lucha contra la ocupación de Moscú: conjugaba, pues, cierto nacionalismo y cierto democratismo. En ambos casos, las protestas parten de una idea de comunidad fuerte, idea ausente por completo del imaginario sesentayochista francés. En otros términos, si las protestas francesas se mueven entre un internacionalismo difuso y una profunda pulsión individual, el mayo del Este es nacional y comunitario, no solo en cuanto a características, sino en cuanto a su sentido.

El cierre de ambos mayos es también significativo. En París, los acuerdos de Grenelle primero, y el regreso de De Gaulle y las elecciones de junio después derrotan institucionalmente la revuelta estudiantil; pero esta triunfa allí donde ya lo había hecho: en el mundo de la educación, de la cultura, de los medios de comunicación, de las universidades. La revuelta es también manifiestamente derrotada en el Este. Aún aquí hay diferencias: en Polonia, hasta noviembre no se restituye plenamente la autoridad estatal, y en Praga la ciudad llega realmente a escapar por un tiempo del control soviético. La insurrección es, desde este punto de vista, total en algunos momentos: en contraste con lo ocurrido en el Barrio Latino, donde la insurrección surge por las tardes y desaparece por la mañana.

Sobre los revolucionarios checos y polacos cae un muro de silencio, una vez sofocadas las revueltas en Praga y en las ciudades polacas. A diferencia de lo que ocurre en París, en Polonia los medios de comunicación, monopolio estatal, ocultan lo sucedido, algo que ocurre con menos éxito en Praga. Paradójicamente, allí donde la revolución ha sido más revolucionaria, al ponerse el orden político en suspenso, la visibilidad es menor; allí donde no ha ocurrido, ocupa los debates culturales, mediáticos y políticos.

DOS MAYOS, DOS GENERACIONES

Mayo del 68 es al mismo tiempo causa y efecto de cambios sociales e intelectuales. Es efecto porque, en términos políticos o ideológicos, los acontecimientos que suceden en Francia entre invierno y verano se basan en unas ideas que extendidas ya en las facultades de Sociología o Filosofía: los profesores se habían adherido ya a la moda de Marcuse, Fromm o Adorno, y los estudiantes abrazaban con entusiasmo sus mensajes.

Es causa porque la iconografía y la escenografía que surgen de las calles del Barrio Latino en el 68 se convierten en el factor que impulsa su expansión: hasta entonces habían permanecido más o menos limitadas a círculos académicos o intelectuales, pero a partir de entonces se expanden hasta alcanzar nuestros días.

El recorrido biográfico, intelectual y académico de los miembros de la Escuela de Fránkfort ha sido tratado en innumerables ocasiones: la huida de la Alemania nacionalsocialista, el refugio y la expansión en las universidades norteamericanas, y finalmente el regreso triunfante a Europa.[7] La actualidad de sus ideas puede tratarse al menos desde dos direcciones. Por un lado, institucionalmente, la influencia a través primero de las universidades, institutos de investigación, fundaciones y think tanks. Y, en segundo lugar, a través de las

organizaciones internacionales, singularmente la Unión Europea y Naciones Unidas.[8] La caída del Muro de Berlín y la unificación de Europa en la década de 1990, por un lado; y el desbloqueo diplomático a nivel mundial por el otro, favorecen el crecimiento de la ONU y de la UE.

Desde otro punto de vista, la ligazón de los acontecimientos de mayo es el hecho biográfico o biológico. Aquellos que protagonizan de jóvenes las protestas en La Sorbona o Berkeley son los mismos que nutren los parlamentos y los partidos políticos en la década de 1990, especialmente en Francia y Alemania. Y, posteriormente, la generación actual de políticos es aquella que se ha educado ya con las enseñanzas y métodos de los maestros del 68, a través de la educación superior. Como Kubi pone de manifiesto, el triunfo de la revolución cultural o contracultural de la ideología de género, o del multiculturalismo y del resto de ideologías postmodernas se plasma en las agendas de las grandes organizaciones internacionales en Occidente. Hace ya diez años, Cohn Bendit pudo certificar que, con el cumplimiento de los fines, había que «olvidar 1968».[9]

En el Este, los acontecimientos de la década de 1990 enlazan directamente con los de 1968 a través de sus protagonistas: Michnik, Jacek Kuron y Modzelewski en Polonia; Havel y Klaus en Checoslovaquia protagonizan las transiciones en la década de 1990 que implican cambios profundos a diferentes niveles. El primero y más evidente, el político-institucional: la disolución de los regímenes satélites y el fin de las «democracias populares»: la transición a regímenes constitucionales se produce con extraordinaria rapidez y estabilidad, a diferencia de las tensiones en Yugoslavia o Moscú.

A ello no es ajeno el hecho de que este cambio político es para los protagonistas una recuperación de sí mismos: polacos, checos o húngaros no avanzan hacia la democracia, sino que vuelven al régimen que bien conocían, que había sido arruinado en la década de 1930: el régimen que habían compartido en el pasado con británicos, franceses o alemanes.

En un tercer sentido, la recuperación del régimen constitucional va unida a la recuperación de la nación: el régimen comunista era inseparable del Imperio soviético, como había demostrado el Ejército Rojo en 1968. Recuperar las libertades políticas era recuperar la soberanía nacional como valor esencial.

La nación, a su vez, nos lleva a un tercer nivel, el cultural. El régimen de partido único y la ocupación tenían su sentido en una ideología universal y materialista. En este último punto encontramos fácilmente el nexo entre los revolucionarios del 68 francés, sus referentes intelectuales y el régimen soviético: la visión de la sociedad como enfrentamiento entre grupos, clases o individuos, y la denuncia del orden existente, cultural o económico, como alienante. La sospecha como actitud permanente y la convicción de que la realidad depende de los intereses, valores o aspiraciones del hombre constituyen el pilar del pensamiento ideológico que va en su momento de Sartre a Mao, del Che a Marcuse y de este a Breznev.

Ante la ideología, la defensa de la verdad solo podía llegar a través del papel esencial del cristianismo, de la Iglesia y de los intelectuales cristianos. Por eso el tema de la verdad y de la trascendencia humana frente a la tiranía materialista es uno de los temas recurrentes en la oposición polaca y checa, bien presente, por ejemplo, en Havel o en Walesa,[10] o en la fenomenología de Patocka, asesinado en 1977 tras la publicación de la famosa «Carta 77».

2018, DOS EUROPAS

Los dos mayos europeos, el occidental y el oriental, representan dos tipos distintos de revuelta, basados en ideas, deseos y experiencias diferentes: una distinta visión del hombre, una diferente aproximación a la sociedad, a la política. El mayo francés es contracultural: el estudiante, reivindicándose como un ser de impulsos y emciones espontáneas, busca en la calle, asamblea o comuna la liberación; el aborto, el feminismo, el sexo libre se convierten en

herramientas de cambio social. A su vez, el orden social aparece como un peligro para la individualidad y los deseos, y con ella la comunidad queda en entredicho. Esta es la yuxtaposición de individuos distintos sin ligazón razonable, que pueden provenir de culturas distintas siempre y cuando estas no sean relevantes: se desemboca así en la ideología del multiculturalismo. Así es como el triunfo más o menos amplio de las ideologías postmodernas se ha ido extendiendo a la política occidental: las agendas de los Estados occidentales —Francia, Alemania, España etc— de la Unión Europea y de todo tipo de organizaciones no gubernamentales se centra en la ideología de género, el ecologismo, el multiculturalismo o el globalismo.

Esta evolución intelectual, bien presente en las instituciones y en la vida política occidental, tenía que chocar, tras la plena adhesión, con la experiencia política del Este de Europa. Si pueden observarse las trazas del sesentayochismo alemán, francés o norteamericano en la política occidental, los valores de Mayo del 68 en el Este son esencialmente distintos: comunitarios, nacionales, culturales en sentido amplio. No extraña por tanto que, cinco décadas después, Europa aparezca fragmentada entre la UE occidental y la oriental, con los lazos de Polonia, Chequia, Hungría, cristalizando en el Grupo de Visegrado: confluencia de países cada vez más homogénea y organizada, constituida al mismo tiempo en contrapoder y en alternativa a la hegemonía franco-alemana y a la dirección de la Unión Europea. Las dos Europas de 2018, en conclusión, no son ajenas a las diferentes experiencias y perspectivas de los mayos del 68.

---

[1] L'EXPRESS, «Mai 68: Les archives secrètes de la pólice», 19 de marzo de 1998.

[2] MARCUSE, Herbert. Eros y civilización. Ariel, Madrid, 2010.

[3] Véase por ejemplo ARON, Raymond. La révolution introuvable. Fayard, París, 1968, pp. 53 y ss.

[4] BISCHOF, Günter (ed.). The Prague Spring and the Warsaw Pact Invasion of Czechoslovakia in 1968. Lexington Brooks, 2009.

[5] Es la tesis de GONZÁLEZ FERRIZ, Ramón. 1968. El nacimiento de un nuevo mundo. Debate, 2018.

[6] Véase PITHART, Petr. 1968. Central University Press, 2004.

[7] JEFFRIES, Stewart. Gran Hotel Abismo. Turner, 2018.

[8] Véase KUBY, Gabriele. Global Sexual Revolution. Angelico Press, 2015 y PEETERS, Marguerite. The globalization of the western cultural revolution. Dialogue Dynamics, 2007.

[9] COHN BENDIT, Daniel. Forget 68. l´aube, París, 2009.

[10] Véase por ejemplo HAVEL, Vaclav. El poder de los sin poder. Encuentro, Madrid, 2013.

VIDA FAMILIAR Y EMPLEO FEMENINO: NECESIDAD DE POLÍTICAS PÚBLICAS Y PRIVADAS EFICACES

Consuelo León Llorente

La incorporación femenina al mundo del mercado de trabajo en España vivió un momento álgido en nuestro país en el periodo comprendido entre los años 2003 y 2007, etapa de enorme crecimiento económico y de desarrollo legislativo en materias de igualdad y conciliación. A este hecho se unió un desarrollo normativo importante con la promulgación de la Ley para la conciliación de la vida familiar y laboral (del 5 de noviembre, 39/1999) y otra Ley orgánica para la igualdad efectiva de mujeres y hombres (del 22 de marzo, LOIEMH, 3/2007). Sin embargo, a pesar del contexto económico y legislativo favorable, España no logró equipararse con Europa en estas materias.

Gracias al denominado «milagro español», en esos años la tasa de incorporación femenina al mundo laboral se incrementó de un modo proporcionalmente mayor al del resto de los países europeos (Eurostat, 2010); creciendo del 38,5 % en 1996 al 52,65 % en el 2010, frente a una mayor estabilidad de la tasa de actividad masculina: el 66,1 % en el año 1996 y 67,7 % en el año 2010 (Encuesta Población Activa, 2010).

Parecía entonces que nuestro país lograba situarse muy cerca de los objetivos marcados por la estrategia de Lisboa: el 60 % de incorporación femenina al mercado en el año 2010. Sin embargo, la cultura de las empresas no logró cambiar a pesar de las leyes mencionadas.

La incorporación de directivas europeas en materia de maternidad y paternidad, las leyes sobre Promoción de la Autonomía Personal y Atención a la Dependencia (Ley 39/2006), la creación de un ministerio de Igualdad en el año 2008, hacían presuponer un cambio, pero el gasto español en políticas que hicieran frente al cuidado de menores así como el desarrollo de programas de igualdad se situó en uno de los más bajos de todos los países europeos (Escobedo y Navarro, 2007; Lombardo y León, 2015).

La cultura laboral española, caracterizada por largas jornadas laborales, constituyó un potente freno para el cambio cultural en las empresas. Por otra parte, a la tradicional brecha de género, visible en las diferencias salariales, se unió el menor acceso a la promoción y puestos directivos por parte de las mujeres. Además aparecieron nuevas formas de injusticia, más sutiles, como son la discriminación por maternidad o paternidad actual o potencial (LOIEMH, 3/2007). El 30 % de las mujeres ya incorporadas al mercado laboral dejaron la empresa convencional para emprender un negocio en el que fuera posible flexibilizar horarios y conciliar (Chinchilla y León, 2014).

En las empresas, después de una primera etapa inicial de sensibilización fruto de los textos legislativos citados, se pasó al diseño de programas de igualdad y conciliación incentivados por el Estado. A pesar de todo, el porcentaje de empresas con una cultura flexible y conciliadora siguió siendo bajo: del 7 % de empresas que en el año 2003[1] tenían un programa de conciliación se llegó tan solo al 12 % en el 2009.[2]

En este contexto, era comprensible que el debate sobre los usos del tiempo, tanto dentro como fuera del hogar, la doble jornada de las mujeres y la necesidad de armonizar horarios escolares, laborales y comerciales, se convirtiera en una prioridad.[3]

Por otra parte, muchas mujeres, durante la crisis económica iniciada en España en 2008, asumieron el rol de principal mantenedor en familias en las que en

muchas ocasiones, el resto de los miembros estaban en paro.

Las mujeres soportaron contratos más afectados por la precariedad, la temporalidad[4] y la desigualdad salarial.[5] En esta etapa se dio además un claro descenso de la natalidad[6] y un crecimiento del estrés laboral, tal como recogen algunas encuestas de salud pública elaboradas por el Gobierno español.[7]

Desde el mundo académico se planteó entonces la importancia de la calidad del empleo femenino y la visibilidad y corresponsabilidad en las tareas de cuidado, abordando para ello cuestiones en torno al uso y reparto del tiempo y la corresponsabilidad en el ámbito doméstico.[8]

La UE por su parte impulsó estos temas a través de los programas EQUAL[9] y de iniciativas nacidas al amparo de los resultados de las encuestas publicadas en la European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions.[10]

Actualmente en España, más del 50 % de los españoles considera que su trabajo no es flexible y en un 20 % de los casos piensa que tal como está organizado o del modo en que están distribuidas las cargas de trabajo, podrían realizarse en menos tiempo.

Como contraste, el 70 % de los que afirman tener calidad de vida laboral disfrutan también de flexibilidad horaria. Respecto a la salud, un 30 % afirma que la escasa flexibilidad está en el origen de sus problemas de salud.[11]

Estos datos están refrendados por estudios realizados directamente en el ámbito empresarial a través de encuestas llevadas a cabo en 4700 empresas. En estas compañías, la escasa flexibilidad y las largas jornadas laborales se muestran

como la causa principal del absentismo y de las bajas por estrés.[12]

Por otra parte, diversas investigaciones longitudinales indican que las mujeres no tienen los hijos que querrían tener ni tampoco los tienen cuando querrían tenerlos. El miedo a perder el empleo, a no ser seleccionadas en un proceso de contratación y las bajas expectativas respecto a su promoción dentro de la empresa actúan como freno en la toma de decisiones sobre su maternidad.[13]

De hecho, la crisis económica iniciada en 2008 incrementó la población española sin hijos. Las mujeres que tenían hijos pasaron de ser un 9 % en las nacidas en 1955-1959, a representar un 20 % para las de la generación de 1970-1974. Esta tendencia fue similar en Italia, pero mucho menor en Francia y en el Reino Unido, países en los que la inmigración y la fuerza de las políticas natalistas fueron más fuertes.[14]

La evolución del crecimiento natural en España —diferencia entre los nacimientos y defunciones, sin tener en cuenta el saldo migratorio— ha sufrido un descenso continuo desde 1982. Ya en el año 2002 España tenía, junto con Grecia, la tasa de fecundidad más baja de la UE, con una media de 1,26 hijos por mujer en edad fértil. En el año 2004, las mujeres españolas tenían 1,33 hijos por mujer, mientras que las europeas tenían una media de 1,51 hijos. En 2008, la tasa de fecundidad real en España alcanzaba un histórico 1,46[15] y actualmente está en 1,3 hijos por mujer[16] mientras que en la Unión Europea está entre 1,8 y 1,9.

Según un estudio del Consejo de Investigaciones Sociológicas,[17] los motivos por los que las parejas retrasan nacimientos o deciden no tener hijos son la precariedad en el empleo, el difícil acceso a la vivienda y las dificultades para conciliar trabajo y familia.

Finalmente el envejecimiento de la población, con el consiguiente peligro para el

sistema de pensiones, pone en peligro el reemplazo generacional.[18]

Desde el punto de vista social, la contracción de la natalidad y el aumento del índice de dependencia son dos variables que indican la debilidad de nuestro sistema del Estado del bienestar. Una situación como esta requiere políticas activas de empleo que tengan en cuenta a la vez el proyecto familiar y personal de los ciudadanos.

Ante una situación de esta naturaleza, en cierto modo de emergencia social, no solo los Estados, sino también las compañías[19] deberían plantearse de un modo más efectivo su responsabilidad. La sostenibilidad demográfica y social futura está en juego[20] y quizás no logramos percatarnos de su gravedad, tan solo comparable al peligro que nuestro planeta ha atravesado por una actividad industrial fuera de control que ha puesto en peligro el medioambiente.[21]

Una situación cortoplacista en la que el Estado y la empresa miran hacia otro lado puede funcionar durante un tiempo, pero a largo plazo no es viable. Es la hora de la responsabilidad de toda la sociedad civil mediante un pacto de Estado y el desarrollo de medidas capaces de revertir esta situación.

---

[1] POELMANS, S. A., CHINCHILLA, N. y CARDONA, P. «The adoption of family-friendly HRM policies: Competing for scarce resources in the labour market». International Journal of Manpower. 2003; 24(2): pp. 128-147.

[2] LEÓN, Consuelo. Tesis doctoral. Factores de éxito en la implantación de políticas trabajo y familia en las empresas españolas (2003-2007). Universitat

Politècnica de Catalunya. 2010: pp. 78-92

Chinchilla, N. y León, C. Diez años de conciliación en España. Madrid. Grupo, 5. 2011.

[3] ARHOE (Asociación para la Racionalización de los Horarios Españoles. Disponible en internet: http://www.horariosenespana.com).

[4] MARTÍN, M. T. T. «Mercado de trabajo y desigualdades de género». Cuadernos de relaciones laborales. 1995; (6): pp. 81-92

[5] PÉREZ, H. J. S. «Diferencias salariales entre hombres y mujeres en España: una comparación internacional con datos emparejados empresa-trabajador». Investigaciones económicas. 2006; 30(1): pp. 55-87.

[6] MIRET GAMUNDI, P., CABRÉ PLA, A. «Pautas recientes en la formación familiar en España: constitución de la pareja y fecundidad». Papeles de Economía Española. 2005; (104): pp. 17-36.

[7] REQUENA, M. L, SUÁREZ, M. y Pérez, O. «Encuestas de salud en España: situación actual». Revista Española de Salud Pública. 2013; 87 (6): pp. 549-573

[8] DURÁN HERAS, M. A. «La investigación sobre el uso del tiempo en España: algunas reflexiones metodológicas». Revista Internacional de Sociología. 1997; 18: pp. 163-193.

[9] The European Social Fund: http://www.ideasbank-equal.info.

[10] European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions. Disponible en internet: https://www.eurofound.europa.eu/es.

[11] SÁNCHEZ, P. L. Demandas sociales en materia de horarios. Ed. Dykinson. 2012; p. 136.

[12] CHINCHILLA, N. y LEÓN, C. Diez años de conciliación en España. Madrid. Grupo, 5. 2011.

[13] DELGADO, M. Encuesta de fecundidad, familia y valores. CIS. 2006. 2007:59.

[14] DEVOLDER, D. y TREVIÑO, R. «Efectos de la inmigración extranjera sobre la evolución de la natalidad y de la fecundidad en España». Papers de demografia. Centre d'Estudis Demogràfics, 2007; p. 321.

[15] Eurostat Regional Yearbook 2010, p. 22. Disponible en internet: http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-HA-10-001/EN/KS-HA-10-001-EN.P

[16] DELGADO, M. (2006). Familia y reproducción en España a partir de la Encuesta de Fecundidad de 1999. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

[17] CIS. Trabajo y Familia. ¿Dos aspectos conciliables o irreconciliables en la sociedad española? 2003. Disponible en internet: http://www.csic.es/prensa/Noticias%202003/22_septiembre_2003.html

[18] MORAL-ARCE, I., PATXOT, C. y SOUTO, G. «La sostenibilidad del sistema de pensiones. Una aproximación a partir de la MCVL». Revista de economía aplicada. 2008; 16 (1): pp. 29-66.

[19] ARGANDOÑA, A. y WELTZIEN HOIVIK, H. von. «Corporate social responsibility: One size does not fit all. Collecting evidence from Europe». Journal of Business Ethics. 2009; 89 (3): pp. 221-234

[20] DELGADO, M. y ZAMORA, F. «Españolas y extranjeras: su aportación a la fecundidad en España». Economistas. 2004. 22(99): pp. 88-97.

[21] DIESENDORF, M. y HAMILTON, C. (eds.). Human Ecology, Human Economy: Ideas for an ecologically sustainable future. St. Leonards, NSW: Allen & Unwin. 1997; pp. 64-97.

III

Acompañamiento personal y familiar

UNA PROPUESTA DE ACOMPAÑAMIENTO CORDIAL DESDE LA VULNERABILIDAD

Carmen de la Calle Maldonado

y Cecilia Castañera Ribé

1. ÉPOCA DE DESENCANTO GENERALIZADO

La Generación del 68 está inmersa en la Posmodernidad, una época que se caracteriza por el desencanto generalizado frente al proyecto global de la Modernidad. El virus del desencanto poco a poco se ha introducido en el conjunto de la sociedad, que lo expresa mediante una experiencia común de frustración, malestar vital, alienación, desconfianza, vacío y desesperanza. La Posmodernidad para muchos, se ha convertido en un cementerio de esperanzas.

La razón, eje del progreso y de los adelantos en la Modernidad, cede su paso al sentimiento del «homo sentimentalis». Las grandes teorías y doctrinas se relativizan y el pensamiento se desfonda volviéndose fragmentario y débil. Manda el momento y los valores supremos solo se consideran si me sirven aquí y ahora. Las convicciones sobre el amor, el trabajo, el sentido de la vida y la felicidad, que habían servido de fundamento para generaciones anteriores, desaparecen y pierden su argumento de autoridad. Toda esta crisis de la razón genera un fuerte vacío y sinsentido que desemboca en un nihilismo sin tragedias, marcado por la apatía, la indiferencia y la superficialidad trivializante y mediocre.

Es también tiempo del llamado neonarcisismo, y del carpe diem, tiempo del yo, del intimismo y del hedonismo. Fue precisamente en el año 1968 cuando el psicólogo Kohut describió por primera vez el trastorno de personalidad narcisista. La revolución del 68 ha dejado tras de sí una herida generacional, una sociedad herida por el narcisismo. Si los modernos se identificaban con Prometeo, los posmodernos lo hacen con Narciso, que, enamorado de sí mismo, no tiene ojos para el mundo exterior.

Lo que era un trastorno de la personalidad circunscrito al ámbito de la psicología ha impregnado el comportamiento social de muchos de nuestros contemporáneos, convirtiéndose en una auténtica epidemia social. Nuestra era se caracteriza por la cultura del «yo», es la Me, Me, Me generation a la que la revista Time dedicó su portada en el 2013. Atrás quedó la solidaridad y la pasión por el «nosotros». El prototipo es un sujeto engreído, egocéntrico, manipulador, socialmente destructivo, con gran necesidad de obtener admiración y prestigio sobre los demás, pero a su vez, profundamente débil y vacío por su incapacidad para amar.

Fruto de esta exacerbación individualista se da una exaltación nueva de la autonomía humana, que reclama el derecho a realizarse en la cultura de la autorrealización. El imperativo narcisista glorifica sin cesar la cultura «ica»: higiénica, aeróbica, estética, dietética, macrobiótica, bioenergética y terapéutica con los best sellers que invade las estanterías de los grandes aeropuertos y donde la experiencia humana ordinaria viene «patologizada». Conceptos como bien común, solidaridad, amor al prójimo y responsabilidad no forman ya parte del repertorio narcisista.

Este narcisismo generacional está también acompañado de una profunda herida de desconfianza: la cultura de los vínculos rotos e inestables en el ámbito familiar, es el hábitat en el que han crecido estas generaciones. La herida afectiva de la desconfianza supone la sensación de no pisar suelo firme, surge a su vez el temor por el futuro: un futuro lleno de incertidumbre y amenaza que genera miedo. La familia, llamada a ser hogar en el que configurarse mediante la

creación de vínculos estables y seguros, se convierte muchas veces en lugar de amenaza, malos tratos, violencia, abusos y soledad. Se llega así a desconfiar de la vida en sí misma.

Este contexto social lleno de amenazas e incertidumbres afectivas, conduce al replegamiento en el instante gratificante, la erosión de las relaciones sociales y el encerramiento defensivo en uno mismo por el miedo ante algo que le supera.

Ante este panorama tan desolador, el ser humano anda de forma obsesiva al acecho de su yo perdido y de su bienestar, trabajando duramente para lograr la liberación del yo y su «independencia total», esto es: renunciar al amor, amándose a sí mismo lo suficiente como para no necesitar a nadie que le haga feliz. Esta es probablemente la herida nuclear del corazón posmoderno.

En conclusión, esta generación está siendo testigo, y sobre todo protagonista, de una crisis global que afecta a todas las esferas de la vida humana, pero quizá la más dramática de todas ellas sea la crisis antropológica en la que este corazón desolado y decepcionado pone en cuestión la misma concepción del ser humano, su naturaleza, su razón de ser y el sentido de su existencia. Lo sólido se deshace y emerge algo líquido que todavía no tiene cuerpo ni fundamento, pero debemos permanecer atentos a eso nuevo que nace en este cambio de época.

2. CRISIS COMO OPORTUNIDAD

Pero no basta entonces con mostrar la denuncia o el desacuerdo con lo que esta época de cambios nos ofrece. No podemos afirmar con rotundidad que todo sea light como señalan algunos y que el hombre que surge sea un ser carente de referentes, vacío moralmente y, por tanto, infeliz. Un análisis de la cultura que no encuentre sus signos de vida es un análisis vacío, ya que toda cultura se define por sus signos de vida.[1]

Los chinos, cuando quieren escribir la palabra crisis, la escriben con dos caracteres: el carácter del peligro y el carácter de la oportunidad.[2] Y es verdad, la crisis contiene peligros, pero es también oportunidad, es una ocasión para pensar de nuevo y responder de un modo nuevo a lo humano. La crisis que sufrimos no la debemos concebir como un proceso de decadencia en lenta agonía, sino más bien como un momento de cambio y de posibilidades nuevas, para reflexionar a fondo sobre lo que realmente es esencial y para recordar lo que jamás teníamos que haber olvidado. Es, sin duda, una preparación de algo novedoso y distinto, de un nuevo paradigma, de un nuevo modelo económico, ecológico, social, educativo y «orgánico»,[3] en palabras de Rupnik, es decir, cargado de vida nueva.

Se nos presenta por tanto la oportunidad de poner en juego un nuevo sentido de responsabilidad ante lo que acontece, lo que está por venir. Hadjadj diferencia futuro de porvenir al afirmar que «el futuro tiene que ver con lo que va, el porvenir con lo que viene; y hace falta que lo que va esté abierto a lo que viene».[4] El futuro es hacia lo que vamos, lo que está en el horizonte, mientras que el porvenir es algo que nos provoca, nos viene y nos interpela y que sobre todo exige una respuesta, es algo a lo que hay que responder. En este sentido, preferimos hablar de porvenir, como llamada de atención. Un porvenir en el que ya nada volverá a ser igual y donde parece que la máxima de Lampedusa en El Gatopardo («Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie») ya no puede aplicarse en este cambio de época.

La gran tentación que debemos combatir es la de caer en el pesimismo y la decepción, que llevan a la parálisis de la inteligencia y de la voluntad, a la queja estéril e ignoran el grito de justicia, de humanidad y de responsabilidad social al que hay que responder.

3. HAY RAZONES PARA LA ESPERANZA

La Posmodernidad decíamos que es crisis y oportunidad: es una crisis profunda de lo humano y precisamente por ello, oportunidad de que acontezca un nuevo un renacer para la humanidad. Esta oportunidad radica precisamente en las semillas de vida escondidas en el corazón del hombre y que se expresa en la naturaleza «queriente» del ser humano. El ser humano es «querencia», la persona misma es anhelo, deseo profundo que se lanza en búsqueda insaciable de sentido,[5] de plenitud y de felicidad.

La Postmodernidad tiene la pretensión de aniquilar y sepultar estos anhelos; pero los deseos de plenitud nunca pueden ser sofocados por completo, y esta es nuestra esperanza y también nuestro reto. Muchas veces los anhelos están dormidos, anestesiados, latentes… y por ello es preciso aprender a generar encuentros potentes, vitalizantes, generadores de vida, que permitan escuchar «más», ver «más», para despertar y descifrar los anhelos profundos del corazón de nuestros contemporáneos. Urge descubrir que, tras el vacío nihilista, subsiste un anhelo profundísimo de plenitud, tras el narcisismo hay un grito desgarrado que pide amor incondicional y tras el hedonismo y el consumismo se esconde una búsqueda de identidad, de belleza y de sentido.

En la raíz de todos ellos está, en última instancia, el anhelo fundamental: el anhelo de plenitud. Blondel mostró claramente la diferencia entre el deseo de plenitud y el deseo de bienes concretos. El primero es un anhelo de ir más allá de uno mismo y sobrepasarse, es decir, entrar en comunión desde nuestra identidad de personas amadas y amables. Esta condición de amable hunde sus raíces en la experiencia originaria creacional que nos revela como el tú de Dios. De este llamamiento nativo a ser el tú de Dios deriva la dignidad humana. Un tú que se relaciona con su Creador, en clave de pertenencia recíproca amorosa. No solo Dios es el Tú del ser humano sino que también nosotros somos el tú de Dios. Nos explicamos en una relación amorosa originaria.[6] Así nos descubrimos como un de-para, amados y amables por ser lo que somos y llamados al amor, en un anhelo profundo de comunión infinita.

También la misma experiencia de nuestra venida al mundo revela esta naturaleza amada y amable del ser humano, en clave relacional de un yo con un tú. El ser humano llega al mundo envuelto en el ropaje de la vulnerabilidad, nace como «desamparado». El niño parece que está adaptado a estar desadaptado. Está hecho para ser cuidado, alimentado, protegido, es decir, para ser amado, para ser acogido, necesita que, de forma amorosa, otro piense por él, quiera por él y actúe por él. Es la denominada «urdimbre afectiva» que habla de la indigencia del cachorro de la especie humana, que estando en lo más alto de la pirámide zoológica, se presenta como el más necesitado y vulnerable de todos los seres vivos. Por tanto, todo ser humano nace en el seno de una realidad amorosa y nace como receptividad amorosa relacional.

Hay entonces razones para la esperanza más allá del pesimismo dominante porque el ser humano contiene en sí semillas de Amor, Verdad y Bien, es un ser llamado a la plenitud, que encierra en sí mismo y en su apertura al otro y al Otro todo un mundo de posibilidades.

4. EL ACOMPAÑAMIENTO CORDIAL: DE CORAZÓN A CORAZÓN, DEL CORAZÓN VULNERABLE AL CORAZÓN VULNERADO

Hay razones para la esperanza, sí, pero no debemos minusvalorar la profundidad y la gravedad de esta herida generacional producida en el centro del corazón humano, dañado de manera particularmente sensible en su amabilidad originaria, herido casi de muerte, en su llamada nuclear a amar y ser amado.

La creencia fundamental del ser humano hoy en día es la de no creer en el amor, y no creer por tanto en que él mismo es amable y amado.

Por ello la respuesta requiere un acompañamiento particularmente exigente, un acompañamiento «cordial», de corazón a corazón, que le ayude a recuperar sus orígenes. Necesita testigos de su verdad original, testigos que sepan hablar persona a persona, desde la firme convicción de que el mensaje es el mensajero: la persona del mensajero, el corazón del mensajero, que es quien encarna en su propia vida aquello de lo que da testimonio.

El acompañamiento cordial requiere de una mirada contemplativa, que vea más allá de las apariencias y que sea capaz de restituir una imagen bella y amable del ser humano; una escucha activa y profunda, capaz de abrazar y acoger el corazón herido y por último, y no por ello menos importante, necesita de un corazón vulnerable, «herible», dispuesto a exponerse al otro, a dejarse «herir» por el corazón herido como camino necesario para rescatar del desamor a ese corazón vulnerado.

Es entonces cuando se hace testigo de la belleza del ser humano impresa en el corazón, porque la desvela (al desvelarse a sí mismo) ante el otro; desde ahí y solo en esa apertura cuerpo a cuerpo, sin protección, poniendo en juego su propia vulnerabilidad, puede decirle: «Yo soy testigo ante ti de tu verdad, la que tú no ves, y como soy testigo, la testimonio con mi mirada buena para que te veas, con mi presencia buena, que dice que tú eres bueno, que tu presencia, tu existencia es buena y con mi escucha atenta, prestándote mi oído para que te acojas en tu bondad».

Así el testigo se convierte en «lugar» donde el otro puede descifrar-se a sí mismo, en su mirada que le revela, en su escucha que le acoge, en su presencia plena que se le da en gratuidad. Es un desvelamiento paulatino en el que hacen falta tiempo y silencio.

Solo este Amor promociona, despierta, levanta, reconstruye, rehabilita incluso desde las cenizas y las ruinas del que se siente y se mira a sí mismo como un despojo humano.

Es un camino de descubrimientos en el que se despiertan las energías silenciadas que anidan en el corazón humano, se desentierran las semillas que están en la esencia de su naturaleza personal, pero que necesitan alimento, luz y calor para crecer.

Nuestra propuesta nace pues de la mirada de un acompañante que, con un corazón vulnerable, expuesto a ser herido, ridiculizado, malentendido, es fiel a su propio camino de búsqueda radical y coherente con el ideal del bien y la verdad al que aspira. Una opción vital a la que no renuncia a pesar de sus caídas y sus límites porque cae como cualquiera, pero la caída no le lleva al abandono en la tarea; aunque la vida se le tuerza, asume sus propias limitaciones con cordialidad y serenidad y está inspirado por la verdad, la bondad y el bien. Desde esa autenticidad, si se equivoca, pide perdón y vuelve a empezar, pero no transige con la traición a su proyecto de vida.

Alguien que sabe descifrar los anhelos del corazón humano, no como una habilidad o una técnica, sino desde una experiencia personal que ha vivido y que quiere compartir, que necesita compartirse, precisamente porque sabe con certeza, porque así lo ha experimentado, que solo en la medida en la que se da, se comparte, se dona, puede renovarse, puede actualizarse, seguir haciéndose vida.

Es alguien integrado que asume sus propios límites con la fuerza del amor y de la amabilidad; porque solo la integración personal que asume sus límites personales puede asumir con verdad los límites de los demás para pasar del «Yo te quiero a pesar de…» al «Yo te quiero precisamente más por ese a pesar de».

Es alguien descentrado, fuera de la esclavitud del narcisismo y de los complejos, que se sabe uno más y a la vez, se reconoce como único e irrepetible y que sabe decirse «yo soy valioso pero… tan valioso como los demás, ni más ni menos», y

así aprende a salirse del centro y a disfrutar de la valía de los demás.

Es alguien que se acerca al corazón herido exponiéndose, de manera que aunque el otro desconfía, recela, se protege, o incluso le desprecia, sigo afirmando con convicción: «yo sí te necesito a ti, aunque tú me grites que no me necesitas, que no eres valioso, que no te quieres, yo te veo hermoso, amable, digno de ser amado, más allá de tus complejos y tu inseguridad, yo te descubro así. No te voy a persuadir, a convencer, manipular… solo voy a ser testigo de quién eres… ¿Cómo? Con mi persona». Es el misterio pascual: vencer el mal con el bien, con un amor absoluto en su incondicionalidad, a pesar de los propios límites, o más bien, paradójicamente, fuerte por saberse limitado y necesitado.

El corazón cordial del que acompaña destruye el mal desde dentro, pero a riesgo de ser herido, de mancharse y de sufrir, porque pretende desvelar la esencia del ser humano, que a veces está enterrada bajo capas y capas de dolor y sin sentido. La cura está en el corazón del que acompaña, no hay otra, en ese acompañamiento cordial, en esa pedagogía del suscitar, del despertar, del deseo, que no invade ni incomoda por respeto radical al otro.

Es sumamente exigente, no se puede improvisar, es propio de alguien que se ha puesto en camino en verdad, sin buenismos, con valentía para mirar de frente con serenidad y responsabilidad su mal, sus límites y miserias sin que eso le haga olvidar su grandeza y sus ideales. Solo así puede acompañar a otro en su camino de hacer la verdad en lo que destruye su humanidad, le despersonifica, le esclaviza.

Es alguien creativo, que rescata cualquier semilla de vida y la alimenta para revigorizarla desde la constatación de que el otro es valioso, de que no tiene que hacer méritos ni grandes heroicidades para ganarse su reconocimiento o su amor. Lo tienen por adelantado, ya le ha sido regalado. Todo esto supone un cambio de paradigma frente a una cultura de la meritocracia, de las habilidades y la eficiencia.

Es alguien en definitiva, dispuesto a arriesgarse, a exponerse en la relación con el otro para testimoniar la verdad sobre el ser humano.

---

[1] ROJAS, Enrique. El hombre light: una vida sin valores. Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1992, prólogo, p. 5.

[2] TORRALBA ROSELLÓ, Francesc. Cuando las raíces son alas, carisma y buenas prácticas, p. 11.

[3] RUPNIK, Marko y CAMPATELLI, María, Veo una rama de almendro. Editorial San Pablo, Madrid, 2015, p. 337.

[4] HADJADJ, Fabrice. Puesto que todo está en vías de destrucción. Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2016, p. 20.

[5] DOMÍNGUEZ PRIETO, Xosé Manuel. Psicología de la persona. Editorial Palabra, Madrid, 2011, p. 66.

[6] RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Imagen de Dios, Antropología teológica fundamental. Editorial Sal Terrae, Santander, 1988, p. 177.

EL MAYO DEL 68, EXIGENCIA DE FRATERNIDAD Y ACOMPAÑAMIENTO

Patricia Castaño, Tasio Pérez, María Fernanda Gambarini

La revolución de Mayo del 68 no llegó a ser revolución. Es más propio hablar del movimiento del 68, dado que por revolución se entiende un cambio profundo, generalmente violento, en las estructuras políticas y socioeconómicas de una comunidad nacional.

El movimiento estudiantil que se inició en Nanterre y llegó hasta París puso de manifiesto un descontento generalizado con el sistema impuesto. Francia hacía ya más de dos siglos había vivido la Revolución francesa, nacida de una exigencia de igualdad. Hacía treinta años que había resurgido de la ocupación nazi, buscando la libertad, pero la sensación de desencanto flotaba en el aire. Algo no iba bien.

La sociedad occidental que se tambaleó ante la onda expansiva de este movimiento se sostenía sobre la solidez de las instituciones y del sistema. Todo estaba regulado, la separación de poderes era una realidad, la economía progresaba, la educación se preparaba para la inserción en el sistema, pero quizás se infravaloró la realidad esencial sobre la que se sostiene toda sociedad: el mismo ser humano, la persona.

Cada persona tiene sus necesidades, sus sueños, sus inquietudes y dificultades. Es diferente y diversa, y aunque iguales en valor y dignidad, son desiguales. Esta diferenciación es lo que enriquece a la sociedad. En la medida en que cada uno

pueda desarrollar sus talentos y cualidades, experimentará una sensación de realización personal, y en la medida en que estos talentos enriquezcan la sociedad, se sentirá útil socialmente, y por lo tanto integrado.

El movimiento del 68 demostró que la integración con el sistema era superficial, y que la sensación de descontento con el mismo era generalizada. Las personas como tales no tenían una cabida real en el sistema, más bien eran elementos del mismo, que debían de integrarse y funcionar de acuerdo con el rol que se les asignaba.

Desde 1789, los franceses respiraban el lema del cambio, que supuso la caída del Antiguo Régimen: «Libertad, igualdad y fraternidad». Las transformaciones habían sido radicales y en muchos casos sangrientas, pero quizás el movimiento de Mayo del 68 estaba reclamando la vivencia social del tercer concepto de este lema: la fraternidad.

Se entiende por fraternidad la relación que se establece entre hermanos, hijos de padres comunes. La RAE lo define como amistad o afecto entre hermanos o entre quienes se tratan como tales. Los hermanos viven en el mismo ambiente, y la tendencia natural es que el más fuerte proteja, guíe y ayuda al más débil. El hermano mayor es una pieza fundamental en la familia. Su misión es acompañar al hermano o hermanos menores.

La queja de aquellos estudiantes universitarios que salieron a la calle, y la de los obreros que se les unieron en la famosa huelga general del 68 que paralizó toda Francia, exigía libertad e igualdad, pero quizá su reclamo mayor, aunque de forma inconsciente, era la exigencia de fraternidad.

Fraternidad y acompañamiento pueden llegar a entenderse como realidades que siempre van de la mano. La fraternidad se concreta en el acompañamiento, que

nos salva de la soledad, de la frustración y la impotencia.

El hermano mayor acompaña al menor porque ha tenido una serie de experiencias previas que le permiten estar a su lado, aconsejándole, pero sin sustituirle. Esta experiencia anterior es lo que hace del hermano mayor la persona más capacitada para acompañar. La fraternidad traspasa las barreras de los lazos de sangre, y los comportamientos de fraternidad se encuadran en el marco de muchas relaciones, primeramente, en el de la amistad.

A continuación, vamos a profundizar en lo que significa acompañar, y en segundo lugar introduciremos una herramienta, con resultados ya obtenidos, que lo aplica dentro de la universidad: un programa de acompañamiento para docentes, con la idea de ver que el acompañamiento como expresión primera de la fraternidad es algo necesario en una sociedad verdaderamente humana y humanizada, que se precie de valorar la dignidad diversa de cada ser humano.

Las revoluciones suelen estar, tristemente acompañadas por la violencia. Históricamente han sido inevitables porque los cambios que exige la justicia no se pueden obviar, pero quizás, en un mundo más humanizado, donde las personas son valoradas en sí mismas y no por la utilidad que aportan al sistema, estos cambios se pueden lograr de otra forma. La hipótesis quizás idealista es que, si se crearan programas de acompañamiento en los ámbitos más relevantes de nuestra sociedad (a nivel profesional, etapas de la vida, matrimonios, etc.), quizá nos evitaríamos revoluciones, y lograríamos los cambios que ansiamos.

I. NECESIDAD DEL ACOMPAÑAMIENTO

1. General

Porque un camino como este es lento y arduo, no puede hacerse en soledad, sino que requiere la cercanía y el sostén de compañeros de viaje, lo que nos pone de nuevo en el carácter profundamente comunitario de nuestra vocación como Universidad y como comunidad. El acompañamiento es el principio pedagógico necesario y la condición suficiente para que nuestro proyecto educativo llegue a buen puerto. Hacer camino juntos los profesores con los alumnos en la medida que ellos respondan.

El acompañamiento, en sus diversas metodologías y niveles, es consecuencia inmediata y necesaria del realismo antropológico que nos sustenta: el conocimiento es de todo el hombre (no solo de su razón), es de la comunidad que lo consigue y lo transmite, y es transformante si toca la libertad y apunta al sentido último. […] nos mueve la convicción de que la asignatura, para el profesor, es, en el fondo, el alumno mismo; y que la asignatura que a este le importa de verdad es su propia vida.

El acompañamiento, además, es consecuencia de la caridad intelectual que asumimos como un deber hacia el alumno […] la verdad es una auténtica experiencia de encuentro con la realidad, con uno mismo, con los demás y con Dios. (Misión UFV).

Acompañar es recorrer el mismo camino que otra persona, pero a su lado, para ayudarle en sus necesidades, orientarle, potenciar sus capacidades, anticiparle las posibles dificultades, siempre respetando su autonomía y libertad.

El acompañamiento, tal como se denomina a la acción de acompañar, es específicamente humano, y asimismo es muy necesario para la mayor parte de los individuos.

La soledad es quizá la realidad que más daña a la persona, dada su naturaleza social.

El concepto de acompañar está en estrecha vinculación con la idea de compartir, porque claramente, cuando uno acompaña a alguien en algo, estará compartiendo con él ese momento, con las cosas buenas y malas que implique. La misma realidad de que el ser humano es masculino y femenino implica la posibilidad de una relación de acompañamiento que llamaremos pareja, noviazgo o matrimonio.

La experiencia nos ha enseñado la importancia del acompañamiento en momentos importantes de la vida: durante la infancia y la juventud, cuando el aprendizaje es necesario para lograr la madurez; en el inicio de un trabajo laboral, en momentos de duelo.

Por supuesto se trata de una actividad que implica una enorme responsabilidad para con la persona que se acompaña y que debe ser practicada con sumo cuidado.

2. Necesidad del acompañamiento

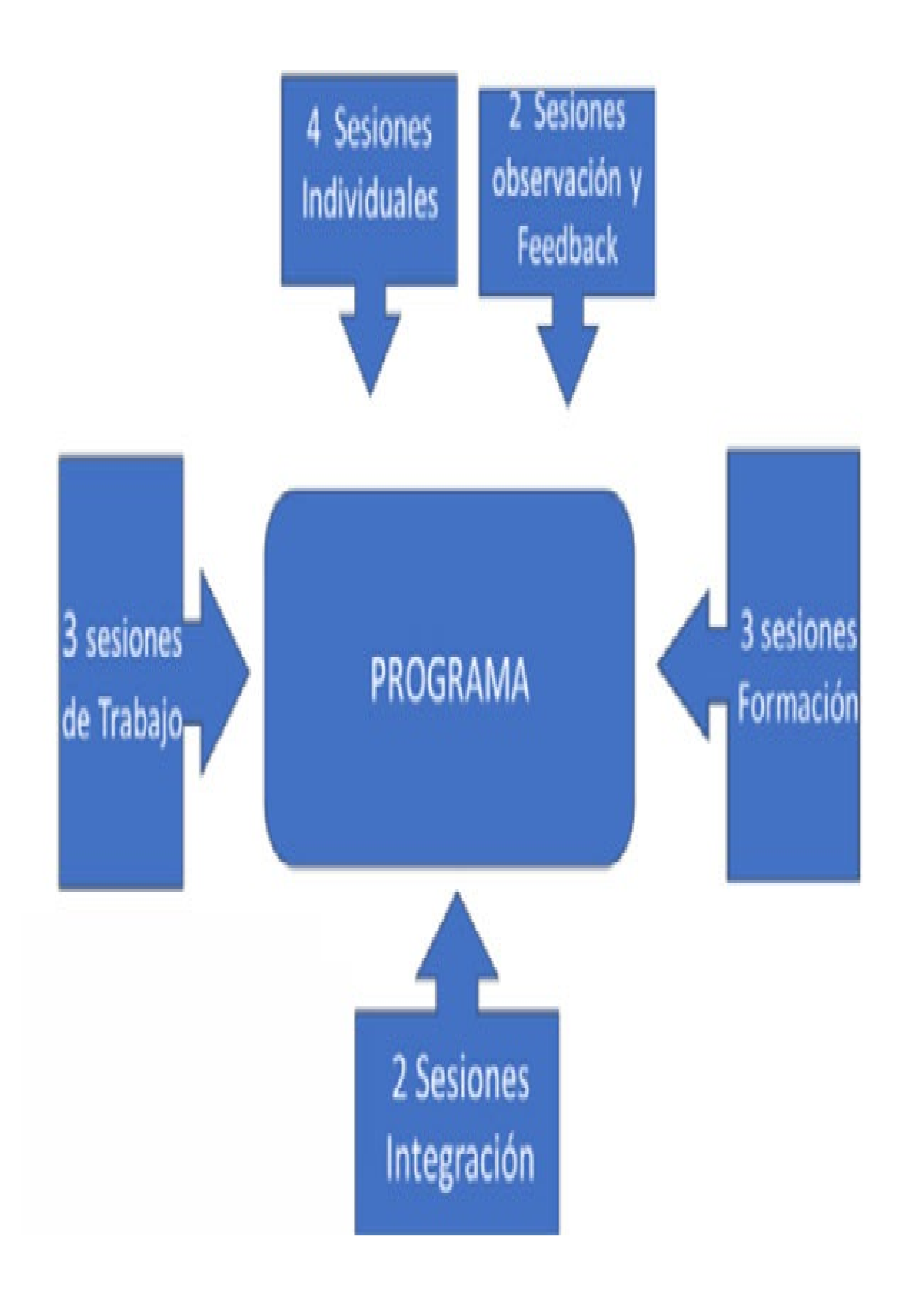
Se parte de un presupuesto sociológico: nuestro contexto es complejo y apasionante. Sin embargo, producto de este, se forman sujetos débiles y fragmentados; por lo tanto, a problemas sociales complejos y sistémicos, le corresponden soluciones de sujetos débiles y fragmentados, o como dice Ulrich Beck: los sujetos se ven obligados a elaborar soluciones biográficas a las contradicciones sistémicas. Esto produce, por lo tanto, un gran nivel de ansiedad y estrés, por la falta de orientación de la propia vida; se ha incrementado el nivel de incertidumbre en casi todos o todos los ámbitos de la vida del ser humano, poniendo esta en grave riesgo de infravalorarse.

Todos necesitamos ser educados, es decir, acompañados, no solo al inicio de nuestras vidas, sino cada vez que nos encontramos con situaciones desconocidas que hemos de afrontar.

II. PROGRAMA DE ACOMPAÑAMIENTO AL DOCENTE UNIVERSITARIO. ¿QUÉ ES?

Una de las señas de identidad de la UFV, tal y como se recoge en su documento Misión de la Universidad Francisco de Vitoria, es el acompañamiento de las personas que forman parte de la comunidad universitaria y que se orienta siempre a buscar el bien y el desarrollo pleno de cada uno, sea en el marco del estudio, la investigación o el trabajo.

Acompañar supone la disposición a avanzar con el otro por el camino del aprendizaje, la investigación, la gestión y la maduración personal. Este acompañamiento se da de manera individual y comunitaria. El acompañamiento no solo supone una seña de identidad de la universidad, sino que pretende crear una cultura propia de nuestra universidad, una cultura de acompañamiento.


4 Sesiones Individuales
2 Sesiones observación y Feedback
3 sesiones de Trabajo
PROGRAMA
3 sesiones Formación
2 Sesiones Integración

Para que se pueda dar este acompañamiento al alumno, es necesario ser acompañado como profesor, para facilitar el desarrollo personal y profesional del docente y, en consecuencia, el aprendizaje y la motivación del alumno.

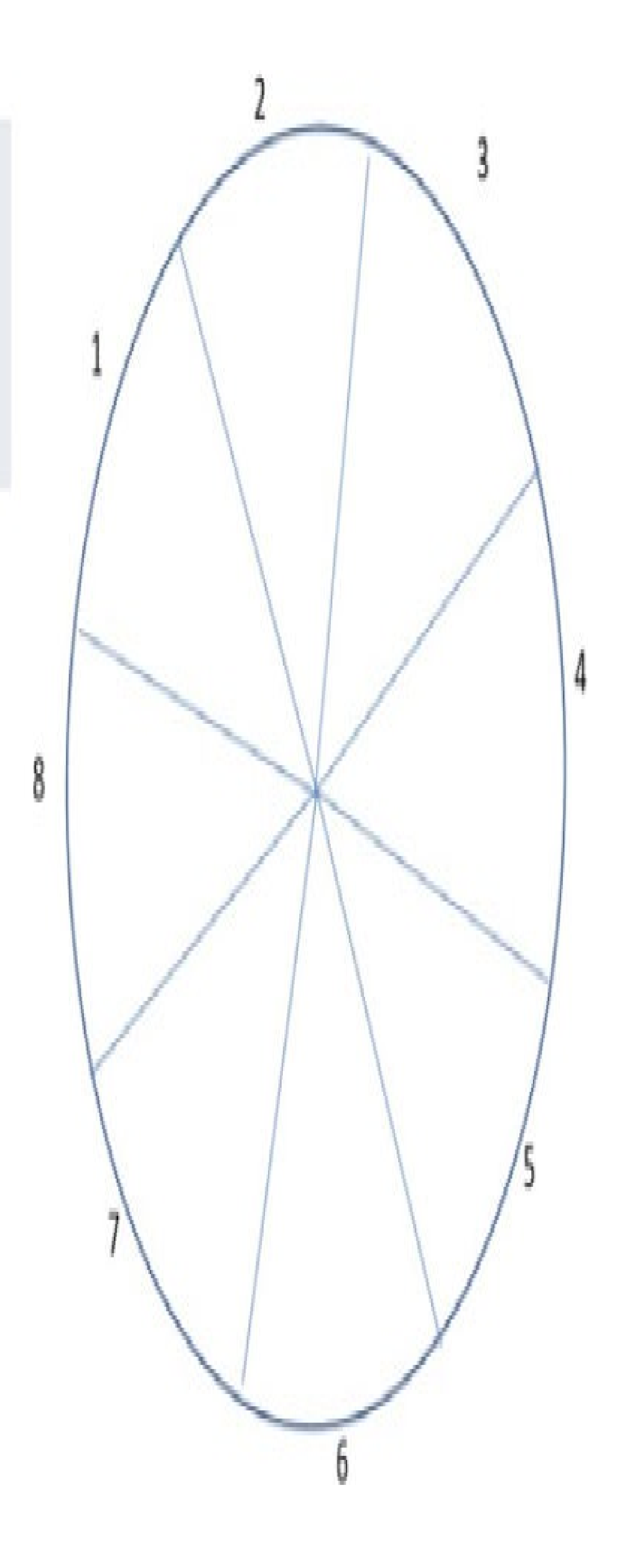
Para ello, se ha desarrollado un programa de acompañamiento que se desarrolla en dos ámbitos: individual y comunitario. El objetivo del programa es tomar conciencia y analizar aquellas áreas que son necesarias para ir desarrollando el perfil del profesor que nos permita encaminar nuestra labor docente, al camino de la excelencia y mejorar el impacto que tenemos en nuestros alumnos para su mayor aprendizaje y satisfacción. Para ello se establecen siete áreas a trabajar a través de cuatro sesiones individuales, tres sesiones de formación, tres sesiones de trabajo y dos de «gratuidad» que favorezcan la consolidación y desarrollo de una comunidad docente. Se establecerá una medición previa y posterior para ver el impacto del programa en los profesores que participan.

Tras una fundamentación teórica y los datos obtenidos a través de entrevistas a diferentes profesores, se establecen las siguientes áreas de desarrollo:

RUEDA INICIAL DEL PROFESOR

Nombre:

- Fundamentación básica.
- Dominio y fundamentación del temario de la materia.
- Liderazgo en el aula.
- Metodología
- Evaluación
- Procesos y Responsabilidades.
- Comunidad docente.
- Carrera académica



La imagen elegida para las áreas anteriormente expuestas es una rueda por la importancia que tienen todos sus ejes o áreas de desarrollo, para que pueda rodar de manera eficaz y sacar su máximo potencial. El desarrollo de todas estas áreas requiere tiempo y casi podríamos decir que es un camino que se sabe cuándo se empieza pero que no sabes cuando acaba. Por ello, el programa está diseñado para ser acompañado entre uno y tres años. De tal manera que se establezcan las bases necesarias para que el profesor pueda seguir creciendo en este camino emprendido.

III. RESULTADOS REALES

Resultados: En los tres marcadores de evaluación, los resultados han sido positivos. Dieciocho de los veinticuatro profesores, en su autoevaluación previa y posterior sobre las áreas establecidas, incrementaron una mejora considerable y la media del cuestionario de evaluación del curso 2017-2018 de la asignatura de Habilidades y Competencias de la Persona que imparten estos 24 profesores, subió la media con respecto al año anterior. Por lo que se refiere a la evaluación cualitativa, los profesores en general manifiestan mayor motivación y satisfacción en su labor docente.

Conclusiones: Se hace manifiesta la necesidad de acompañamiento al profesor universitario.

LOS PROGRAMAS DE CALIDAD DE VIDA COMO UNA ALTERNATIVA AL ENVEJECIMIENTO DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD INTELECTUAL

Teresa de Jesús González Barbero

I. EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE DISCAPACIDAD

Atrás quedan los años en que la discapacidad tenía un enfoque mágico y su tratamiento se encomendaba a brujos. Los avances en la investigación han ido cambiando esta percepción y es a finales del siglo XIX cuando comienza a predominar un enfoque médico-asistencial que ha ido evolucionando con el filtro del tinte social hasta nuestros días.

Con el fin de tener una idea más clara de la evolución del concepto, y haciendo uso de la necesaria brevedad del trabajo, incluimos a continuación un cuadro que recoge los hitos más significativos (Colectivo IOE, 2004):

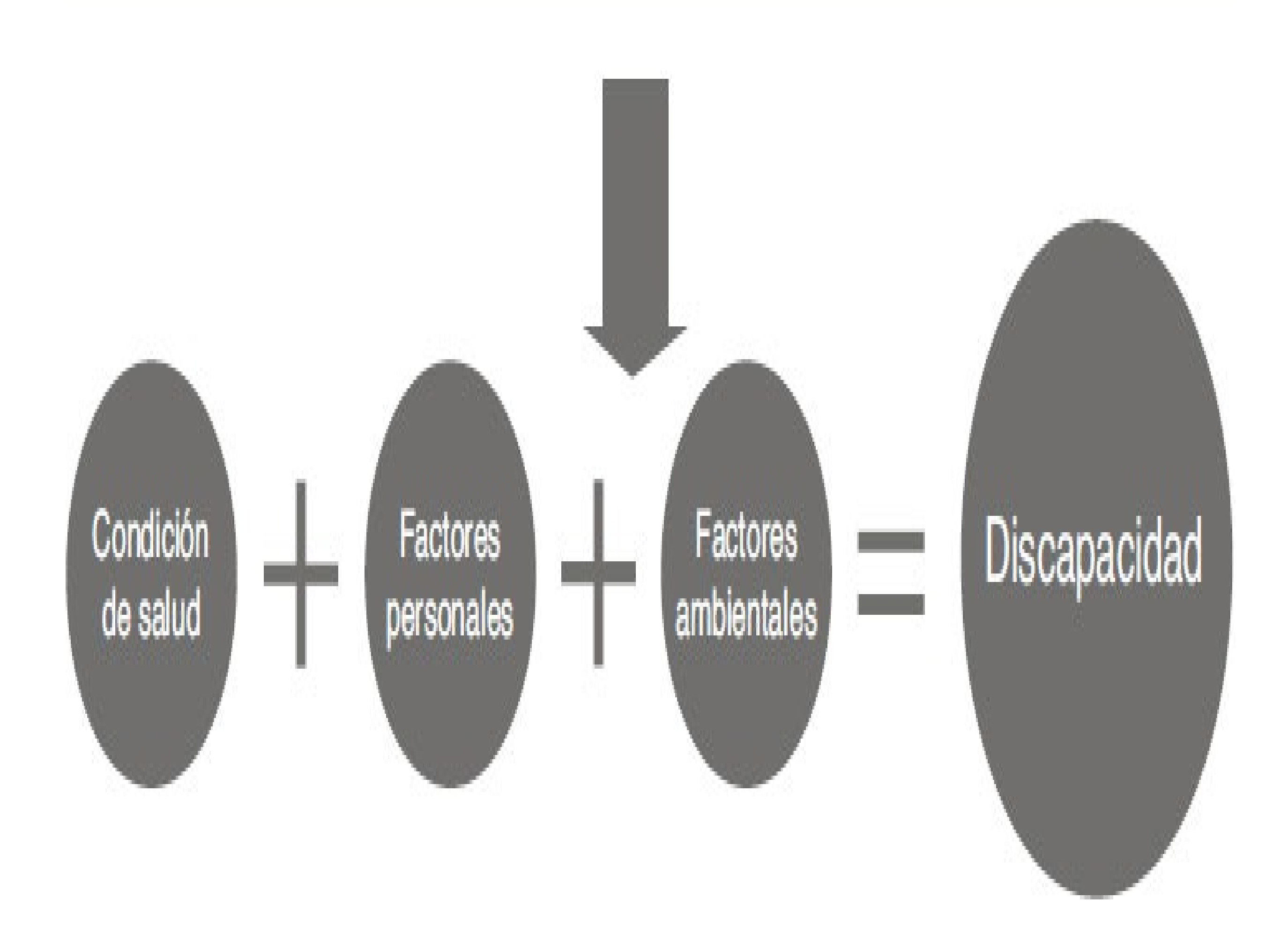
Época	Enfoque	Tratamiento	Actitud a nivel social
En las culturas antiguas	Enfoque mágico-religioso: la locura y los grandes trastornos físicos o sensoriales son debidos a la intervención de poderes sobrehumanos que ponen a prueba o castigan a las personas por algún mal cometido.	Remedios: magia e intervención de brujos y chamanes, masajes, baños, hierbas...	Objeto de rechazo y a veces causa de muerte. Postración pasiva y culpabilizada.

Época	Enfoque	Tratamiento	Actitud a nivel social
En las culturas antiguas	Enfoque mágico-religioso: la locura y los grandes trastornos físicos o sensoriales son debidos a la intervención de poderes sobrehumanos que ponen a prueba o castigan a las personas por algún mal cometido.	Remedios: magia e intervención de brujos y chamanes, masajes, baños, hierbas...	Objeto de rechazo y a veces causa de muerte. Postración pasiva y culpabilizada.
Desde el s. xv	Enfoque técnico y secularizado: la discapacidad como resultado de fenómenos naturales (accidentes) que requieren una terapia adecuada, igual que otras enfermedades.	Instituciones manicomiales orientadas a la rehabilitación con tratamientos que persiguen la inserción social de los pacientes.	Internamiento masivo, las tareas terapéuticas fueron sustituidas por la custodia y cronificación de los atendidos.
Finales del s. xix y Segunda Guerra Mundial	Enfoque médico y asistencial: identificación y explicación de muchos trastornos, relacionados con factores físicos (bioquímicos, traumáticos o perinatales) y psíquicos (formas de aprendizaje o socialización infantil).	Atención educativa y asistencial. Implicación del Estado. Creación de «centros especiales» de educación y ocupación.	Efecto estigmatizador: prevalecen las etiquetas y una política paternalista que refuerza la dependencia respecto a las instituciones y el desarrollo de nuevas formas de discriminación social y laboral.
2.ª mitad del s. xx	Se pone acento en el origen social de la discapacidad, prevención, rehabilitación e inserción comunitaria.	Se favorecen centros de salud y servicios comunitarios. Se defiende la inclusión y normalización escolar y laboral con el soporte que sea necesario.	Movimiento social, a través de asociaciones, formadas por personas con discapacidad y familiares, que defienden los derechos de las personas con discapacidad.

Como podemos observar la importancia, de los factores sociales confieren al concepto una dimensión dinámica, no sujeta exclusivamente a la salud.

En este mismo factor quiere poner el acento la Organización Mundial de la Salud al consensuar la siguiente definición (OMS, 2001)

Término genérico que incluye déficit, limitaciones en la actividad y restricciones en la participación. Indica los aspectos negativos de la interacción entre un individuo (con una condición de salud) y sus factores contextuales (factores ambientales y personales).



Se nos alcanza pues la consideración de uno de los grandes cambios habidos en el concepto de discapacidad en los últimos cincuenta años: el papel predominante de la interacción con el contexto social.

Retomaremos esta premisa al presentar en el tercer apartado del trabajo uno de los programa acompañar s de calidad de vida de los últimos años: «Buena Vejez».

Pero antes de llegar a su descripción, queremos hacer una breve referencia a otro de los cambios habidos en este colectivo: el aumento de la esperanza de vida y su consecuencia más inminente, la situación de envejecimiento del colectivo de personas con discapacidad.

II. EL ENVEJECIMIENTO EN LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD INTELECTUAL

Al comentar este tema, es necesario echar mano de los datos para sustentar nuestras afirmaciones.

Tomaremos como primera referencia los datos contenidos en el «II Plan de Acción para las personas con discapacidad 2003-2008», ya que las encuestas sobre «Discapacidad, autonomía personal y situación de dependencia» y la de las personas con discapacidad y su relación con el empleo, son las referencias más significativas en nuestro país.

De los datos contenidos en dicho plan, hemos rescatado los siguientes titulares:

•En España hay en torno a 3,85 millones de personas con discapacidad, lo que supone aproximadamente un 9 % de la población.

•El porcentaje más alto son mujeres, con un 59,8 %.

•La mayoría de ellos (casi el 80 %) no consiguió terminar la etapa Secundaria. El colectivo mejor colocado en el ranquin educativo son los deficientes sensoriales.

•El desempleo es otro de sus grandes talones de Aquiles, considerando que solo 3 de cada 10 consiguen trabajo.

•Por último, los aspectos más significativos en la falta de acceso al trabajo son (Comunidad de Madrid, 2016):

—Las carencias de formación y experiencia.

—Los prejuicios sociales.

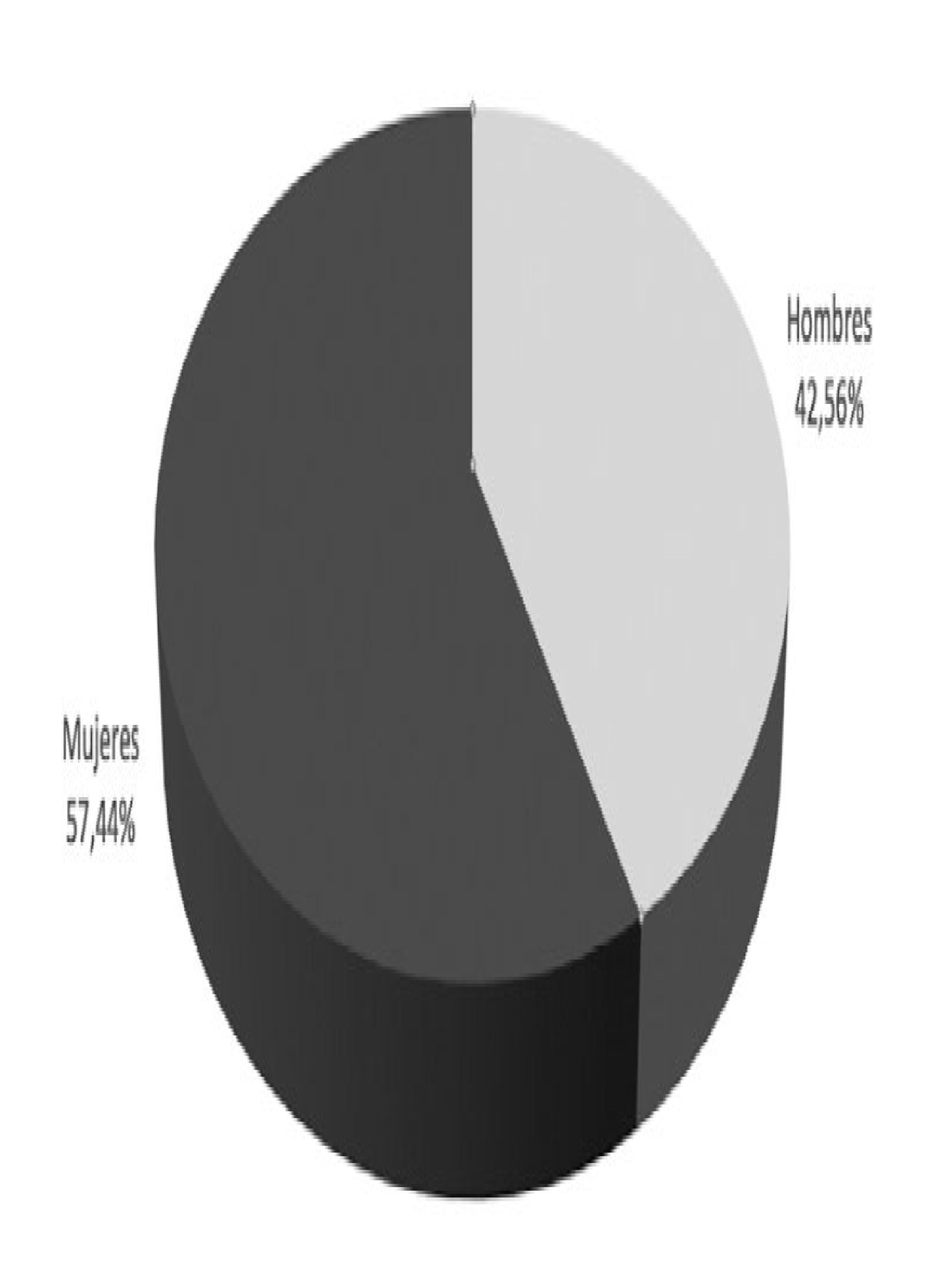
—Desconocimiento de las adaptaciones al puesto de trabajo.

—Los problemas de accesibilidad al mismo.

A estos datos hay que añadir los cambios mas significativos (Berjano y García, 2009) y cómo situarlos en el escenario donde vamos a desarrollar el proyecto.

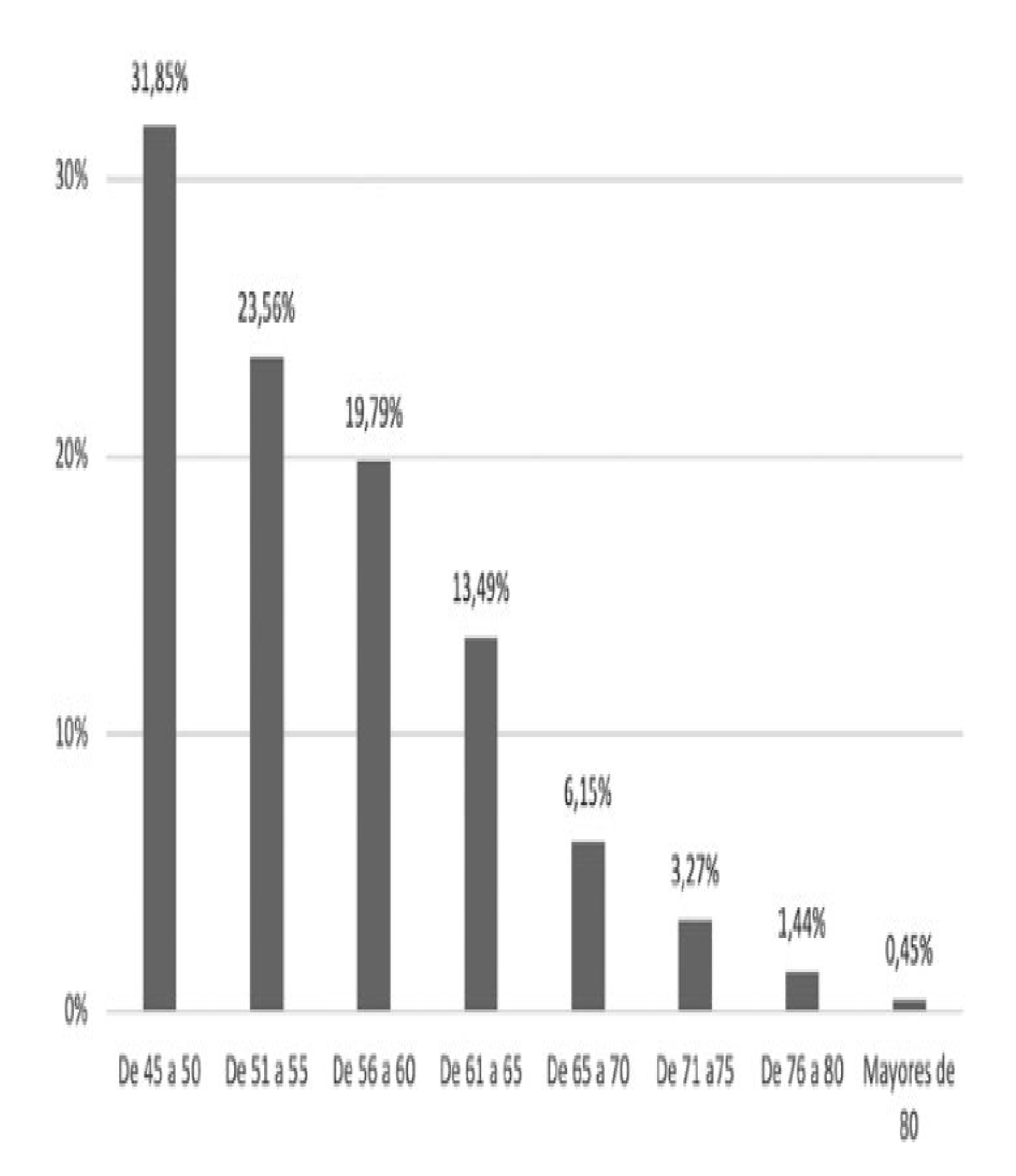
En el contexto de Castilla y León, donde vamos a situar nuestra propuesta los datos más significativos apuntan este perfil (Programa de Apoyo al Envejecimiento de las Personas con Discapacidad Intelectual, Feaps, 2015).

•Datos de envejecimiento según el género:


Hombres
42,56%
Mujeres
57,44%

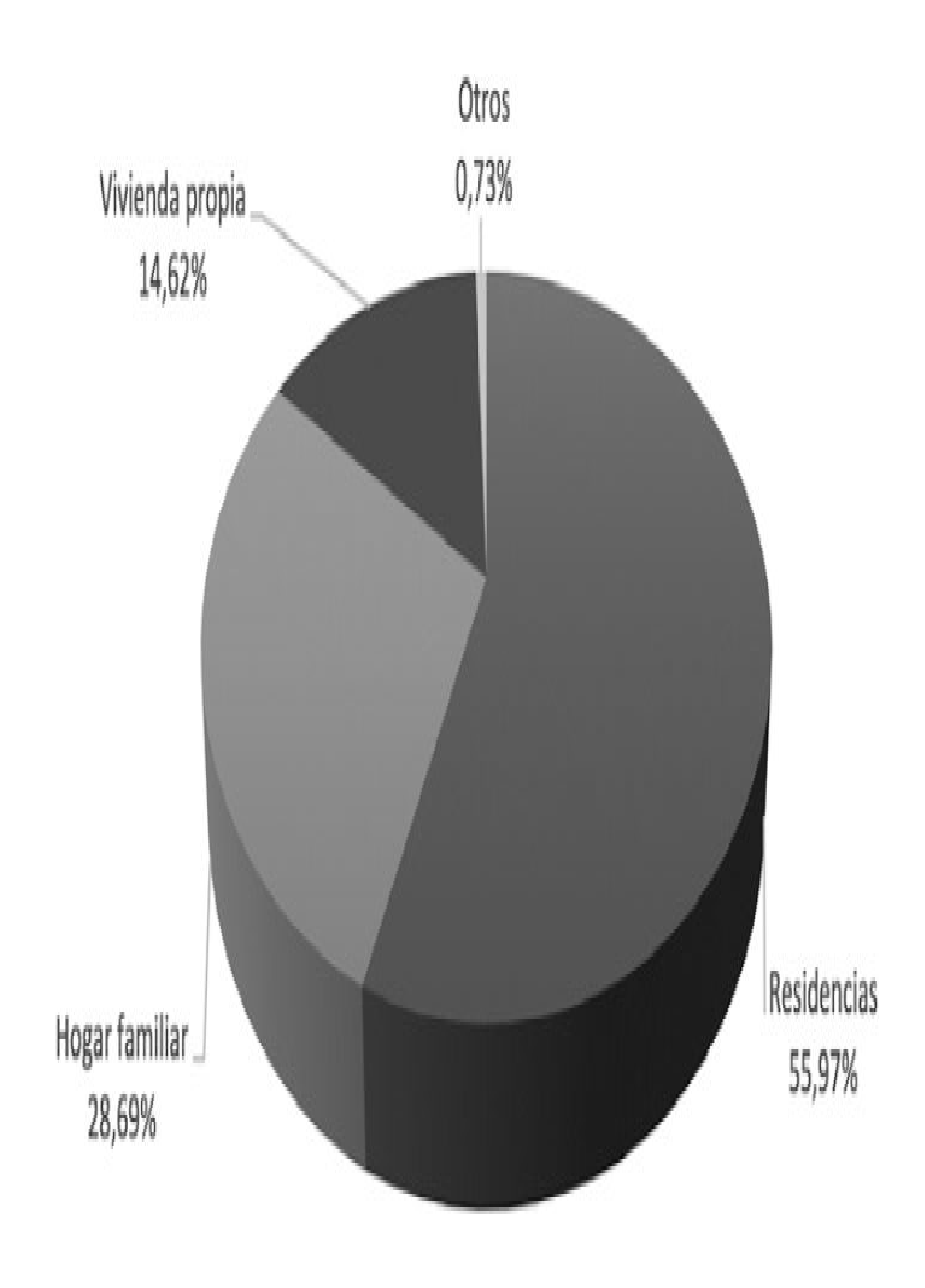
Al igual que en el colectivo de la población sin discapacidad, el porcentaje mayor es de mujeres frente al de hombres (6 de cada 10 son mujeres).

•Datos de envejecimiento según la edad:


40%
30%
20%
10%
0%
31,85%
23,56%
19,79%
13,49%
6,15%
3,27%
1,44%
0,45%
De 45 a 50
De 51 a 55
De 56 a 60
De 61 a 65
De 65 a 70
De 71 a75
De 76 a 80
Mayores de 80

Respecto a la edad, el grupo más numeroso está entre los 45 y los 55 años, y se aprecia un aumento del colectivo de más de 60 años, lo que refleja claramente la tendencia de aumento de la esperanza de vida.

•Datos de envejecimiento según el lugar donde residen:


Otros
0,73%
Vivienda propia
14,62%
Residencias
55,97%
Hogar familiar
28,69%

•A medida que la situación de envejecimiento se va acentuando, la mayoría de los usuarios residen en residencias, apreciándose que solo 3 de cada 10 viven con la familia.

•Por esta razón, uno de los colectivos que más de cerca aprecian ese periodo de envejecimiento son los profesionales.

Consultados al respecto, ellos señalan cuatro áreas prioritarias de actuación:

•Salud

•Desarrollo y bienestar emocional

•Relaciones sociales

•Bienestar material y recursos

Estos cuatro pilares son a su vez el sustento del programa «Buena Vejez» que describiremos en el siguiente epígrafe.

Como vemos, la discapacidad es femenina y su rango de edad ha venido creciendo en los últimos años.

Tomando estas dos ideas como referencia, sustentamos los programas para mejorar la calidad de vida y de forma más concreta el de «Buena Vejez».

III. PROGRAMA PARA MEJORAR LA CALIDAD DE VIDA: EL PROYECTO «BUENA VEJEZ»

El proyecto «Buena Vejez» se enmarca dentro de las acciones llevadas a cabo dentro del Programa de Apoyo al Envejecimiento de las Personas con Discapacidad Intelectual de Feaps.

Con el fin de tener una imagen gráfica del mismo, recogemos en el siguiente cuadro sus principales características:

PROYECTO «BUENA VEJEZ»

¿En qué consiste?	•Conjunto de técnicas y estrategias que permitan me
¿Cómo se realiza?	•A partir de dos elementos principalmente: — La pla

PROYECTO «BUENA VEJEZ»

Variables de la revisión de vida	•Estado de ánimo, •satisfacción con la v
¿Cómo se mide?	•A partir de ocho dimensiones que abar

Para proceder a evaluar lo que entendemos por calidad de vida se ha utilizado una escala desarrollada en un proyecto de trabajo liderado por la universidad Ramón Llull, Escala de Calidad de Vida Familiar para familias con hijos/as con Discapacidad Intelectual o del Desarrollo de mayores de 18 años, (CdVF + 18).

De acuerdo a los datos recogidos, las dimensiones que las familias españolas han indicado como necesarias para tener una vida de calidad son las siguientes (Manual de procedimiento, pp. 3 y ss.):

•Bienestar emocional . Se centra en el impacto de la discapacidad en el contexto familiar.

•Interacción familiar . Calidad de las relaciones existentes entre los diferentes miembros de la familia.

•Salud . Estado de salud física y mental de los miembros.

•Bienestar económico . Grado de acuerdo de las familias con relación a qué recursos económicos y materiales necesitan y de cuáles disponen.

•Organización y habilidades parentales . Funciones y responsabilidades de los padres.

•Acomodación de la familia . Aquellos aspectos relacionados con la aceptación y adaptación de la familia a la discapacidad de su familiar.

•Inclusión y participación . Relaciones sociales que mantienen la familia y el familiar con discapacidad intelectual o del desarrollo.

Está construida en forma de respuesta múltiple de tipo Likert con cinco opciones y distribuye las dimensiones en torno a 67 items según podemos observar en esta tabla:

▪

DIMENSIÓN	N.º DE ÍTEMS	EJEMPLO
Bienestar emocional	10	«En gener
Interacción familiar	13	«Disponer
Salud	6	«Mi famil
Bienestar económico	10	«Mi famil
Organización y habilidades parentales	12	«En mi fa
Acomodación de la familia	9	«Mi famil

Inclusión y participación social	7	«Mi famil
Totales	67	

▪

Fuente: Manual de procedimiento, pág. 4.

Dentro de las acciones de mejora para trabajar la calidad de vida de las personas con discapacidad, y tomando como referencia los datos sobre el gran porcentaje de personas que están en centros residenciales, se vio la necesidad ir proponiendo modificaciones en las instituciones y centros ocupacionales (Tamariz, 2014).

Los datos que ahora ofrecemos forman parte de la apuesta de una de las nueve asociaciones que forman parte de Plena Inclusión Castilla y León (PRONISA, CEE, Santa Teresa, Aspanias, Asprona-León, Asprona-Bierzo, Fundación San Cebrián, Fundación Personas, Centro Villa San José, Asprodes, Aspar-La Besana, ASPACE-Salamanca, Centro San Juan de Dios, Centro Padre Zegri, Fundación Simón Ruiz y ASPROSUB Benavente).

La metodología utilizada comparte unas bases comunes a todas ellas y sus hitos más significativos son los siguientes:

•Fase de preparación : formación de grupos de trabajo en cada institución en los que estén representados los colectivos de profesionales, familias y usuarios.

•Fase de desarrollo : cada uno de los grupos de interés recogerá información de ese colectivo y cumplimentará la «escala para valorar la calidad de los centros ocupacionales» elaborada por el mismo grupo de trabajo de la universidad Ramón Llull. Es opcional, si el grupo así lo valora, utilizar otras fuentes de recogida de información. En esta fase, nosotros aconsejamos trabajar mediante análisis DAFO para cumplimentar aquellos aspectos que la escala no referencia específicamente, pero que pudieran resultar significativos.

Recogemos a continuación las dimensiones expresadas en dicha escala:

▪

DIMENSIONES	ASPECTOS SOBRE LOS QUE INCIDE
1. Bienestar emocional	Tareas/actividades que planifica y desarro
2. Desarrollo personal	Potenciación y desarrollo de las propias c
3. Autodeterminación	Posibilidad de tomar las propias decisione
4. Relaciones interpersonales	Potenciar las relaciones con los otros
5. Inclusión social	Estar presente en el propio contexto
6. Derechos	Si se respetan sus derechos en el centro
7. Bienestar material	Instalaciones e infraestructuras
8. Bienestar físico	Cómo llevar una vida más saludable

▪

•Fase de análisis de la información : una vez cumplimentadas las escalas por todos los colectivos, se ponen en común los datos obtenidos y, para tener una idea más de cuál es la realidad, se vierten en una web creada al respecto por Plena Inclusión. En este momento, los grupos de trabajo se encuentran en esta fase.

•Fase de propuestas de mejora : una vez analizadas las propuestas, se evalúan y priorizan obteniendo de esta tarea un listado final con la asignación de las instancias o responsables competentes para implementar cada una.

•Fase de evaluación : por último, se realizará una evaluación de los resultados de las acciones de mejora implementadas.

Esperamos que, en próximos artículos, podamos ver los resultados de este proyecto, así como aquellos otros que se hayan podido generar a partir de este.

IV. CONCLUSIONES

Queremos apuntar como reflexión final algunos aspectos que nos han parecido significativos

•En relación con los cambios de concepción de las personas con discapacidad, los últimos cincuenta años han servido, entre otras cosas, para acelerar el proceso de humanidad, socialización y cercanía de dicho colectivo y hemos de felicitarnos enormemente por este logro social.

•Los datos analizados reflejan un aumento exponencial del colectivo.

•En lo referente a su esperanza de vida, se ha visto incrementada notoriamente en las últimas décadas, hasta el punto de que muchos sobreviven a sus progenitores o hermanos. Este dato ha traído consigo la necesidad de un nuevo análisis de la realidad social en la que conviven estas personas.

•Proyectos de carácter preventivo como el de Plena Inclusión suponen una respuesta adaptada y oportuna a esta demanda social, destacando no obstante la necesidad de implicar a partes iguales a las familias, los usuarios en la medida de sus capacidades y los profesionales, pues los tres son parte del problema y de la solución.

•Por último, queremos hacer hincapié en la visibilidad social de estos colectivos, lo que a buen seguro redundará en su calidad de vida y en un modelo de convivencia más justo.

IV. BIBLIOGRAFÍA

AGUADO, A., ALCEDO, M. A., ROZADA, C., GONZÁLEZ, M., REAL, S. y FONTANIL, Y. (2010). «Calidad de vida y necesidades percibidas de las personas con discapacidad intelectual en proceso de envejecimiento en Castilla y León: avance de resultados». En VERDUGO, M. A. et al. (Eds.). Aplicación del paradigma de calidad de vida. VII Seminario de actualización metodológica en investigación sobre discapacidad, pp. 117-135. Salamanca: INICO.

BALTES, P. B. (1987). «Theoretical propositions of Life-Span Developmental Psychology: On the dynamics between growth and decline». Developmental Psychology, 23, pp. 611-626.

— (1993). «The aging mind: Potential and limits». The Gerontologist, 33, pp. 580-594.

— (1997). «On the incomplete architecture of human ontogeny.» American Psychologist, 52, pp. 366-380.

BALTES, P. B. y BALTES, M. M. (1990). «Psychological perspectives on successful aging: The model of selective optimization with compensation». En P. B. BALTES y M. M. BALTES (eds.). Successful aging. Perspectives from the behavioral sciences, pp. 1-34. Cambridge: Cambridge University Press.

BALTES, P. B. y GOULET, L. R. (1970). «Status and issues of a life-span developmental psychology». En L. R. GOULET y P. B. BALTES (eds.). Life-

span developmental psychology: Research and theory, pp. 3-21. Nueva York: Academic Press.

BALTES, P. B., LINDENBERGER, U. y STAUDINGER, U. M. (1998). «Lifespan theory in developmental psychology». En W. DAMON (ed. de la serie) y R. M. LERNER (ed. del volumen), Handbook of child psychology, 5th edition: vol. 1. Theoretical models of human development, pp. 1029-1143. Nueva York: Wiley.

BALTES, P. B., REESE, H. W. y NESSELROADE, J. R. (1981). Métodos de investigación evolutiva: enfoque del ciclo vital. Madrid: Morata [orig.: Life-span developmental psychology: Introduction to research methods. Monterrey; Brooks-Cole, 1977].

BALTES, P. B. y SMITH, J. (2003). «New frontiers in the future of aging: From successful aging of the young old to the dilemmas of the fourth age». Gerontology, 49, pp. 123-135.

BERJANO, E. y GARCÍA, E. (2009): Discapacidad intelectual y envejecimiento: Un problema social del siglo XXI. Madrid: Colección FEAPS.

UNIVERSIDAD RAMÓN LULL (coordinadora). Escala de Calidad de Vida Familiar para familias con hijos/as con Discapacidad Intelectual o del Desarrollo de mayores de 18 años (CdVF + 18).

NAVAS, P.,UHLMANN S. y BERÁSTEGUI, A. (2015). Envejecimiento activo y discapacidad intelectual. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

TAMARIT, J. PROYECTO FEAPS «Los Servicios que queremos» Murcia, III Congreso Internacional de Autismo, 2014.

VV. AA. (2014). «Envejecimiento y discapacidad intelectual». Monografías FEVAS, n.º 1.

VV. AA. (2007). «Envejecimiento de las personas con discapacidad intelectual». Boletín IMSERSO. Perfiles y tendencias, n.º 26.

VV. AA. (2006). «Las personas con necesidades de apoyo generalizado: guía de identificación de indicios de envejecimiento y orientaciones para la determinación de apoyos». Cuadernos de Atención de Día. FEAPS Madrid.

VV. AA. (2004). Envejecer…¡Todo un logro! Guía de orientación familiar sobre el proceso de envejecimiento de las personas con discapacidad intelectual. FEAPS, Comunidad Valenciana.

VV. AA. (s. d.). Guía de indicadores y recomendaciones. Personas con discapacidad intelectual en proceso de envejecimiento. FEAPS, Aragón.

DEALING WITH POST ABORTION SYNDROME: WHEN MEMORY HURTS

Maria José Vilaça

One of the main consequences of the cultural revolution of May 68 was cultural and sexual revolution that exploded on the western world, greatly promoted by the radical feminism movement and the overpopulation theories. A New Language appeared with new concepts like reproductive health, which concerns mainly contraception and abortion.[1] The legalization of abortion is mandatory in western countries and naturally, it increased the number of abortions.

Since 1998 the Portuguese law has the possibility of legal abortion in some specific cases. Since 2007 it is legal until the 12th week of pregnancy in any circumstance. From 2007 to 2017 we had 182.000 abortions which is around 97% of the total amount of abortions.[2] Of course, the consequences on women's mental health were noted.

There's no place in society to grieve an aborted baby. Many won't even regard it as death. Many people are deceived with the "voluntary termination of pregnancy" euphemism. "Interruption" gives the idea of continuity. "Voluntary" appeals to selfdetermination and empowerment, seen as good things.

The abortion decision is usually bound to major anxiety, conflict, pressure for a quick decision, secrecy, loneliness and lack of social and family support.

Abortion, often regarded as part of women's rights, makes them the first victim.

WHY IS ABORTION A TRAUMA?

With pregnancy, the woman's body starts changing to accept and protect the new life. One feeds each other, the greatest and deepest human intimacy. It is likely that body changes are imprinted in the mind, making this strong physical bond a stronger psychological and emotional bond, whether the baby is wanted or not.[3]

In the body, the person finds the meaning of its existence: self-giving love and communion. Abortion destroys this sense of communion, so important to motherhood. Edith Stein said that the most notable attribute of femininity is motherhood. Even consecrated virginity is fruitful and maternal. A woman can only be fulfilled assuming her maternal nature, as Mary, and specially the life of God himself. The mission of the woman, either married or consecrated, is always to generate life to the growth of the Church.[4]

Abortion clearly hurts women in the deepest of her essence: her sexuality and maternal identity, her inner perception, conscious or not, of right and wrong, of good and evil.

Dr. Julius Fogel[5],[6] an obstetrician and psychiatrist who performed more than 20,000 abortion says:

I've had patients who had abortions a year or two ago — women who did the best thing at the time for themselves — but it still bothers them. Many come in — some are just mute, some hostile. Some burst out crying… There is no question in my mind that we are 'disturbing a life process.' The trauma may sink

into the unconscious and never surface in the woman's lifetime… but a psychological price is paid. It may be alienation; it may be pushing away from human warmth, perhaps a hardening of the maternal instinct. Something happens on the deeper levels of a woman's consciousness when she destroys a pregnancy. I know that as a psychiatrist.

Abortion is a death experience. The human potential, the relationship, the responsibility, the mother instinct, the hope – everything dies.

The sense of voluntarily terminating "this expectation", even if due to external pressure and unaware of consequences, shows how this dramatic death experience carries a strong feeling of guilt attached to it.

Going voluntarily through abortion, makes it hard for women to understand their sadness and sense of loss. The fact that nobody gives them the right to such pain only makes it worse. It seems paradoxical that a voluntary act causes so much pain.[7]

In Japan, abortion is legal and has been socially accepted for the past 40 years. Nevertheless, there are farewell and reconciliation rituals to help women deal with the grief and guilt upon abortion.[1]

WHAT IS POST-ABORTION SYNDROME

The decision to make an abortion can lead to a sense of relief, justified by the great anxiety that precedes this decision. However, this is temporary and usually becomes an absence of emotions about the subject, a kind of "emotional paralysis" during which women only report the relief they felt. (T.Burke, 2007)

During the abortion decision-making process, the woman tries to protect herself from future suffering by deciding that she will not feel guilty and by developing psychological defense mechanisms to support this decision, namely rationalization, repression or denial. Somatizations may occur, such as headache, gastrointestinal complaints, asthenia, insomnia, etc., which may mask the existence of a psychic disturbance. It is also frequent to observe flashbacks, intolerance to be with children, to smells, noises, places, etc., which recall the abortion, as well as difficulties in affective relationships, alcohol or drug use, suicide, etc.

After the abortion, women get into a process of suffering that can lead to selfdestruction. From depression to suicide, from substance abuse to a promiscuous sex life. All these are well known signs of PTSD – Post Traumatic Stress Disorder. Related to abortion we call it Post Abortion Syndrome. These symptoms can appear shortly after the abortion or as long as 40 years later.[2]

RACHEL’S VINEYARD

After the legalization of abortion in Portugal, the Family Ministry wanted to help those women who did not deal with their pain and who left the Church because they thought they were hopelessly doomed. All priests are familiar with women that confess abortion many times because they don’t feel forgiven. We also know that there are some people that don’t dare to get close to confession due to shame.

This is the reason for Rachel’s Vineyard. Created in 1995 in America, by the psychologist Theresa Burke,[3] with the purpose of providing spiritual and psychological healing to those affected by the pain of abortion. Lisbon Diocese started this work in 2001. The Church that totally condemns abortion is the one

that offers the possibility of healing and redemption.

Rachel’s Vineyard retreats are about 48 deeply transforming hours during which we go through a paschal journey.

On Friday, we live the passion of Christ, we acknowledge the condition of sinners in search of light. People are invited to take a stone – symbol of their burdens – and carry it throughout the retreat until they feel they are ready to leave it behind.

On Saturday, stories are shared and anger issues are worked out. Often, the difficulty of accepting sacramental forgiveness is not having been able to forgive someone. In this work on anger, we use several techniques for people to have the emotional experience of being affirmed in their pain and being able to forgive. During the day, the journey goes from the desire to be forgiven to acknowledging Jesus’s desire to forgive and the high point of the day is the establishment of the relationship with the unborn child. However painful it may be, only this path allows one to grieve. During the night from Saturday to Sunday, people are silent, in face of death. They are asked to write a letter to their aborted child, who they now know is in God’s hands and has already granted its forgiveness.

Sunday. The journey that began in bitterness now becomes a blessing. Just as the chalice of bitterness was consecrated at the Saturday Mass thus becoming part of the suffering body of the Church, now the chalice of blessings is to be consecrated in Sunday Mass and becomes part of the glorious body of the Church. Children are honored and given to God. Each person receives a certificate of life where they “officially” affirm their paternity, and which symbolizes the certainty that their child lives in the communion of saints.

TRAGIC TRIP - PAIN, GUILT AND DEATH

Famous Psychiatrist Viktor Frankl spoke about the tragic trip: pain, guilt and death. Facing these three border situations of human existence, man has the possibility of using freedom, conscience, responsibility and the will to act according to the meaning he intends to give to his life.

GUILT

The sin of abortion causes great despair. This is, perhaps, the factor that most directly leads to losing the meaning of life. This state of despair also leads to a sense of inauthenticity where the Self feels that it is no longer “growing” but simply “is” and where the potential of the Self changes from dynamic to static.

For Frankl, the relationship with God gives man the possibility of seeing life, not only as something given, but as a mission or task given by Someone. Sin, deep down, is the denial of this gift, of this divine potential, and hence the frustration of meaning and the feeling of existential emptiness, associated with guilt.

PAIN

In the case of abortion, the condemnation is self-inflicted and the pain of grief finds no place to express itself. We are dealing with a double pain.

In the process of Rachel’s Vineyard, we try to help the person to be able to

suffer, to accept her/his reality and to assume a position that allows the accomplishment of the values of attitude that give sense to life.

This is the reason why it is so important to establish the relationship of the parents with the aborted children. Reading the letters parents wrote to their aborted children, which takes place on Sunday before Mass, is particularly painful, but it is necessary in order to make real the “face to face” with pain and the encounter with the other.

We can say that the whole process of the Retreat is much about keeping the person’s away from being the center of pain, to surrender to the relationship with the aborted child and with God, promoting the specifically human capacity for selftranscendence. Reconciliation with life implies this path of forgetting about one’s self, which will later allow the acceptance of forgiveness.

DEATH

Death is part of life and therefore the instant of life that precedes death is enough to recover the value of a meaningless existence. The dignity of man also consists on this possibility of, at any moment, rescuing his past through an attitude of repentance. Thus, death, the various deaths in the drama of abortion, do not define the person, they are not the end of the line, but in this process of healing, they are redeemed and give place to the man reborn by grace.

In this case, accepting death means also grieving. The first step is to accept the life that has died. Elizabeth Kubler-Ross’s five stages of grief (denial, anger, negotiation, depression, and acceptance) in this particular situation are in relation to not only the aborted baby, but are mixed with perplexity about the choice. How could I do such a thing? How did God allow this to happen to me? Why did He let me abort? are words we often hear. There is a work of clarification of

responsibility, of awareness, which must be done before the grief process. However, the end is always the acceptance of reality, and the choice of the attitude. By the end of the retreat, people are usually comforted by the idea that the child is in God's hands and there is a life to live, of which it is now part on the pacified heart of her/his parents.

In the last retreat, one of the participants said: The most important thing was to achieve the peace and serenity I have always sought over the years, knowing that my son is with Jesus.

MEANING AND FAITH

All Rachel's Vineyard process is based on a continuous movement of gift and acceptance. The very concept of only being able to feel forgiven once I forgive others, is part of this dynamism. Not surprising since this is precisely what we say on the prayer Forgive us our trespasses as we forgive those who trespass against us.

All exercises throughout the retreat, give flesh to this giving and accepting, through listening, caring, gestures, words, getting into the meditations. The word of God is lived as a personal experience through the repetition of the dialogues with Christ. Jesus asks the blind man: What do you want me to do for you? and each person must say what healing they need, using their conscience and taking responsibility for what they did and using freedom to ask what they need.

Each one will discover the final meaning. However, let us not forget that, for Frankl, being a man means to forget oneself and turn to the others, fight for an ideal, love someone and serve God.[4] This is the orientation of the spiritual guidance during the Retreat. Even if you don't have faith, you can profit from the retreat because it appeals to essentially human characteristics. Even if you

don’t have faith it is enough to be honest and truthful on the task of hearing the desires of your heart to understand that you can only be fulfilled through self-transcendence, going beyond yourself and not settling in your pain. We all have the same desires of truth, beauty and justice.[5] If the faith language is fulfilling, then anthropological language cannot lead to a different path.

What is new about Rachel’s Vineyard is that it is, perhaps, the first Church experience where you can put together, in perfect harmony, both religious and psychological healing.

In Rachel’s Vineyard, you aim to accept God’s forgiveness, but first you need the forgiveness of the aborted child and thus the need to establish the connection with it. This applies whether you are or not religious. On the process of dealing with guilt, grieve and anger, it is also necessary to speak about the meaning of life, which is often a way to the religious experience. Many people have their first true encounter with Christ during the Retreat.

Once, we had a man that was excessively focused on the huge anger he felt toward the women that had hidden her pregnancy prior to making the abortion. “How could she do this to me?”, he went on repeating. Before he could question the way he lived through this relationship and be able to mourn his child, he had to stop being the center of the problem.

Through role-play, he had the emotional experience of dealing with the woman, where someone in her name validated his suffering and begged for forgiveness for not telling him about the baby. Later he could admit that he had not been able to be a father or a companion, and he could finally mourn the death of his son.

Resentments destroy the heart and stop God’s grace. This is the field of psychology. To facilitate the opening of man to God, maintaining the

differentiation between the fields, the autonomy of each one, neutrality and openness. Frankl was always concerned not to make psychology a servant of theology nor God an employee of Meaning.

A COMMUNITY EXPERIENCE

Some people hinder Rachel’s Vineyard because, being abortion such a secret and private matter, there is no reason for people to expose themselves to a group. It is understandable that it can be frightening, and we have the experience of this when people arrive on Friday apprehensive and cautious, even mistrustful.

It is necessary to embrace all this anxiety and pain and let it begin to flow right from the first exercise. Before dinner, the participants have their first encounters with the merciful look of Christ through the dialogues of Jesus with the adulterous woman and with the blind Bartimaeus. That is also why personal stories are shared only on Saturday.

Why is the group so important? Could the same result be achieved only with some counseling or spiritual orientation?

Apart from the fact that the presence of both psychologist and priest is important, the experience of sharing is one of the main factors that grant success to the process. We are dealing with the healing of relationships. Therefore, it is so important the presence of others who represent the community wounded by the sin of each one and in the end the community reconciled. It is absolutely healing to go through the process in a group. No one aborts alone, although you can do so in great loneliness. Even if you do not have anyone to share with you, the guilt implies always someone else. Guilt is what makes you get apart from the community. Forgiveness is received from someone. A well-done mourning implies a community.

On the other hand, the account of the other allows us to re place our own history. If we can look at the history of the other with mercy, why can't we accept that our own history can be looked upon with the same mercy?

And if we accept that the vulnerability of the other is something sacred that we receive, why not accept that our own vulnerability is also the ground where Christ can work miracles?

A woman with no faith told us that the retreat had been very important to her, precisely because, having no experience of faith, it was essential to have the experience of sharing and communion with others. It reminds us that, contrary to what Jean Paul Sartre[6] said, hell is not others, but rather the lack of others, loneliness, abandonment and lack of love.

Even the fact that we are sustained by the prayer of a team of about 50 people, who take turns praying for the retreat in front of the Blessed Sacrament throughout the Retreat, it is a powerful sign of the human community effort that is involved.

I always remember Saint Teresa of Avila who said to Jesus, You have no other body in the earth but ours, you have no other feet but ours, you have no other hands but ours. Our eyes reveal your mercy to the world; our feet lead you to do well. It is with our hands that, from now on, you can bless and I think this is the best way to talk about what we are called to at a Rachel's Vineyard Retreat.

BIBLIOGRAPHY

ABREU, K. B. Aborto Espontâneo. Acompañamento desde la Logoterapia ante la perdida de un hijo deseado no nacido in Revista Mexicana de Logoterapia n.º 14. 2005.

ALMEIDA, N. (2017) “Busca de sentido da vida e reconciliação cristã – Leitura teológica do pensamento de Viktor Frankl”, Paulinas Editora, Lisboa, 2017, p. 392.

BURKE, T & REARDON, D. C., Forbidden Grief: The Unspoken Pain of Abortion. Acorn Books, 2007.

FERMIN, F. J., 100 Fichas sobre Edith Stein, Edições Carmelo, Avessadas, 2008.

FRANKL, V., O Homem em busca de um Sentido – 4.ª Edição, Ed. Lua de Papel, Lisboa, 2016, pp. 129-130.

GUISSANI, L., O sentido religioso, 2.ª Edição, Editorial Verbo, Lisboa, 2002.

KUBLER-ROSS, E., Sobre a Morte e o Morrer - O que os doentes terminais têm para ensinar a médicos, enfermeiras, religiosos… (10.ª Edição). Ed. WMF Martins Fontes, S. Paulo – Brasil, 1969.

NOBLEJAS, M., Palabras para una vida con sentido – 2.ª ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2000.

SANTA TERESINHA DO MENINO JESUS, Manuscrito autobiográfico C, 36 v °, Edições Carmelo, Avessadas, 2000.

Availabe at www.vatican.va:

Conc. Vat. II, Gaudium et spes, 22 (1966).

João Paulo II, Redemptor Hominis, 8 (1979).

— Dives in Misericordia, 1 (1980).

— Reconciliatio et Paenitentia, 26 (1984).

---

[1] Cf. Marguerite Peeters, “A Globalização da Revolução Cultural no Ocidente”, Cascais, Principia, 2015.

[2] http://www.saudereprodutiva.dgs.pt/ (accessed in November 20, 2018).

[3] Abreu, K.B. (2005) Aborto Espontâneo - Acompañamento desde la Logoterapia ante la perdida de un hijo deseado no nacido. Revista Mexicana de Logoterapia n.14, pp. 103-120.

[4] Fermin, F.X. (2008) 100 Fichas sobre Edith Stein, Ed.Carmelo, Avessadas, pp. 224-225.

[5] Dr. Julius Fogel in Burke, T & Reardon, D. C. (2007), Forbidden Grief: The Unspoken Pain of Abortion. Acorn Books.

[6] http://www.physiciansforlife.org/quotes-from-abortion-providers/ (Accessed October 20, 2018)

[7] http://www.alamedadigital.com.pt/n4/pdf/sindrome_pos_aborto.pdf (Accessed October 20, 2018).

[1] http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.2190/NVP6-4FL4-JTE7-BBK2 (Accessed October 20, 2018).

[2] Ibidem.

[3] In 1986, Theresa Karminski Burke created the first support group for women

who aborted, after founding the Post-Abortion Recovery Center. In 1994, she published the book Rachel's Vineyard - A Psychological and Spiritual Path for Post-Abortion Recovery. It was a model for support group counselors and offered a concrete and emotional experience to women who grieved the loss of their aborted children. In 1995, Theresa adapted its content into the retreat format. Her most famous book is: Forbidden Grief: The Unspoken Pain of Abortion, 2007 (Ed. Acorn Books).

[4] Frankl, V. (1973), Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy, Victoria (Australia), Penguim Books, p.67 in Almeida, N. (2017) Busca de sentido da vida e reconciliação cristã – Leitura teológica do pensamento de Viktor Frankl, p. 253. Paulinas Editora, Lisboa.

[5] Guissani, L. (2002), O sentido religioso, Editorial Verbo, Lisboa.

[6] French Existentialist Philosopher (1905 – 1980).

IV

Educación

PERSPECTIVA DE GÉNERO: TEORÍA Y PRAXIS EN EL SISTEMA EDUCATIVO URUGUAYO

Diego Velasco Suárez

UNA TEORÍA SOBRE LA SEXUALIDAD: COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE DOMINACIÓN

Se parte de la existencia de discriminación hacia la mujer y hacia quienes tienen una orientación o una autopercepción de su identidad sexual diferente de la heterosexualidad.

Se considera que la causa de esta situación se reduce a un fenómeno de dominación (de poder): el del régimen hegemónico del patriarcado capitalista. En este, el varón domina a la mujer reduciéndola a ser un objeto de placer y un instrumento de reproducción para él. Así, está reducida a dos espacios vitales: ser madre o ser puta (sic: González, Ibarra, López, Quesada, s/f, p. 19). En ambos queda alienada: no es dueña de sí, de su cuerpo, sino que es de otros. En el caso de la mujer-madre, su cuerpo es «cuerpo procreador, cuerpo vital para los otros, cuerpo útero, claustro», «espacio para ser ocupado material y subjetivamente, para dar vida a los otros». Y, en el otro caso, «el cuerpo de las mujeres eróticas es un cuerpo erótico para el placer de los otros, espacio y mecanismo para la obtención de placer por otro» (González et al., s/f, pp. 18-19).

El patriarcado limita la libertad de la mujer, su autonomía y su propio ser: es dominada en sus roles sociales y en su propia identidad, en su ser mujer.

Y este sojuzgamiento se justificaría, filosóficamente, en el esencialismo, mediante la naturalización de la sexualidad. Así, se dice que los enfoques naturalistas o esencialistas «plantean que la sexualidad tiene una esencia biológica inalterable» (González et al., s/f, p. 6).

Las ciencias (al servicio del patriarcado) también habrían contribuido a esta naturalización.

Dominado durante más de un siglo por la medicina, la psiquiatría y la psicología, el estudio académico del sexo ha reproducido el esencialismo. Todas estas disciplinas clasifican al sexo como una propiedad de los individuos, algo que reside en sus hormonas o en sus psiques (Rubin, 1984, p. 13, citado en González et al., s/f, p. 6).

Desde el punto de vista ético y jurídico, se ha tomado esta naturalización como regla de bien y justicia, determinando un modelo hegemónico de sexualidad, con las siguientes características: binaria, heterosexual, «centrada en la reproducción, donde socialmente se valora y promueven aquellas relaciones que posibiliten la reproducción», y «adultocéntrica, donde la sexualidad de niños y niñas es negada, y cargada de significado adulto…» (González et al., s/f, p. 17).

Es una moral impuesta desde fuera.

La heteronormatividad o la heterosexualidad obligatoria (Rubin, Rich) impuesta por el patriarcado utiliza diferentes mecanismos de disciplinamiento (Foucault) y agentes represores (Barran): médicos, educativos, religiosos, jurídicos, culturales que plantean la heteroseaxualidad como único modelo posible de ejercicio de la sexualidad (González et al., s/f, p. 19).

De esta forma, además de generar el sojuzgamiento de la mujer y de los menores, limitando su sexualidad, al ser aceptado el modelo como el único natural, genera la discriminación hacia otras formas de sexualidad que no sean la heterosexual adulta y reproductiva:

Los mecanismos de disciplinamiento y agentes represores marginalizan, invisibilizan, persiguen, generan estigma y discriminación a aquellas prácticas sexuales, formas de expresión de la sexualidad, maneras de ser varón o mujer, identidades sexuales y de género, orientaciones sexuales que no cumplen con el modelo hegemónico de sexualidad que analizamos antes (González et al., s/f, p. 19).

Esta situación de discriminación (hacia la mujer, los menores y los no heterosexuales) se ha construido social y culturalmente: el lenguaje, la moral, las costumbres, la ciencia, la religión, las leyes, la familia, el arte y la educación han construido y han impuesto a lo largo de los siglos este modelo hegemónico de sexualidad a través de tabúes y estereotipos. Se limitó la sexualidad a genitalidad y a reproducción en el matrimonio, ocultando el fenómeno de dominación al circunscribirlo al ámbito privado de la intimidad matrimonial.

Esta construcción social de la sexualidad con un fin político de dominación es lo que se denomina género.

La categoría de género es una categoría en debate, sin embargo se asume como concepto integrador […]. El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias que se perciben entre los sexos; y es una manera primaria de significar las relaciones de poder (Bentancor, G., Cal, E., Tito, P., 2017, p. 12).

UNA PRAXIS: PROPUESTA DE CAMBIO CULTURAL

Una nueva visión de la sexualidad y de la ética sexual

Género y construcción autónoma de la sexualidad

Ante esta situación, la teoría de género se convierte en una propuesta de acción. Para llegar a una sociedad en la que todos sean iguales como personas autónomas, dueñas de sí y dignas, eliminando toda discriminación por razón de género, es preciso liberar a la mujer y a los no heterosexuales de esa dominación y exclusión.

Para eso, se ha de deconstruir lo que se construyó como modelo hegemónico en sus diferentes estereotipos y tabúes: tomar conciencia de que son construcciones de otros para la dominación de la persona; y entonces, construir cada uno libremente su propia identidad y comportamiento. Deconstruir, desnaturalizar;[1] y para ello, problematizar, cuestionar lo que se ha transmitido con la pretensión de objetividad de verdad, bondad y belleza.

Así se llega al concepto de género: un término no binario, como sexo, que admite infinidad de construcciones y que pone de manifiesto que, así como ha sido objeto de construcción heterónoma (social-política), puede y debe deconstruirse y construirse autónomamente, en una opción libre. Se considera que hay un «derecho a la opción sexual»,[2] entre las distintas orientaciones e identidades posibles.

¿Pero con qué criterio se hará esa nueva construcción?

Si no hay esencias, si no hay nada natural que pueda ser descubierto por la razón para guiar la conducta en las elecciones libres, si todo es construcción cultural con fines de dominación…, entonces, no existe un criterio de lo natural (de lo masculino o femenino) que pueda aplicarse como regla ética o jurídica en el ámbito del comportamiento humano.

El único criterio para realizar esta construcción del propio género es el respeto a la libertad. Solo la construcción autónoma es digna de la persona. Y libertad y autonomía significan ausencia de limitación. Es ético todo lo que se decida libremente, no solo sin coacciones, sino sin condicionamientos objetivos. Y se debe reconocer que también hay otros sujetos autónomos que deben ser respetados en su libertad, por lo que también se impone otro criterio ético formal: mi elección libre debe respetar la libertad de las otras personas; no debo coaccionarlas y debo respetar sus elecciones libres.

Reducción de la sexualidad a búsqueda de placer sin limitaciones

Entonces, ¿no hay ningún criterio objetivo o sustantivo para la elección? Sí, porque si el único motivo de la elección libre es que sea libre, no habría razón para elegir una opción en lugar de otra. El criterio sustantivo principal será el que, en esta concepción, se considera el más subjetivo de los motivos: el mayor placer posible.[3] La elección será más libre, más autónoma, más proveniente de la propia subjetividad, cuanto más se dirija a procurar el mayor placer. Cualquier criterio que limite este placer será considerado externo al propio sujeto, una imposición heterónoma proveniente de tabúes o estereotipos culturales, religiosos o morales, por parte de quienes han querido dominar a las personas (a las mujeres, a los niños y a los que tienen una autopercepción u orientación no heterosexual —en adelante, les llamaremos trans—) eliminando su libertad autónoma, en violación de su dignidad personal de fines en sí, convirtiéndolas en

medio para ellos.

En rigor, todas «las estabilizaciones identitarias» (considerarse establemente con una identidad u orientación sexual) limitan la libertad, aunque sean producto de una autolimitación. Por eso, se plantea como objetivo de los programas de formación docente «desarrollar en los/as docentes una comprensión de la (homo) sexualidad y el sexo como construcción sociocultural, desnaturalizando las estabilizaciones identitarias y reconociéndolas como efectos discursivos del poder» (MEC y MIDES, 2017). Y se plantea como modelo «la teoría queer»,[4] que, como explica Sempol (2012), es de las «teorizaciones más recientes», «propugnando la construcción de una base identitaria abierta y mucho más flexible» (p. 39, nota 25).

Estrategia para el cambio cultural: la educación como ámbito privilegiado

Una estrategia global

La estrategia para el cambio cultural es amplia: en todos los ámbitos en que se construyó la cultura hegemónica patriarcal debe operar la deconstrucción: en el lenguaje, el arte, la comunicación social, las ciencias biológicas y sociales, la salud, la familia, las leyes, los organismos internacionales, la educación, etc.

Es preciso cambiar el sentido común, el modo de pensar que conlleva un modo de actuar, para lograr un pensamiento único que guíe las conductas.[5]

Para ello es necesaria la lucha articulada de los sectores postergados: las mujeres y los trans (que se definen como todos los que han optado por una orientación o identidad no heterosexual).[6] La categoría género es principio de articulación, pues justifica el empoderamiento de ambas clases, al eliminarse la causa de la discriminación: el género. También se invoca la representación del otro sector postergado en su libertad sexual: los niños.

La lucha será contra los agentes disciplinadores del patiarcado: la familia tradicional patriarcal, la religión —en especial, la Iglesia católica, patriarcal—, las instituciones de enseñanza, los psiquiatras, psicólogos, médicos, científicos, juristas y legisladores que han naturalizado la heterosexualidad obligatoria.

La escuela como ámbito privilegiado

La escuela es considerada el ámbito privilegiado para esta deconstrucción y liberación; principalmente, en la educación inicial y de la niñez.

Bentancor et al. (2017) afirman, en efecto:

La escuela es el ámbito privilegiado para problematizar las diferentes creencias que poseen los niños y niñas acerca de la sexualidad, su cuerpo, la reproducción […] posibilita cuestionar los roles de género (p. 23).

En la medida que los roles de género son una construcción social […], es plausible de ser re-inventado, de-construido, modificado y redefinido […] pudiéndose incidir a través de la escuela en la deconstrucción de dichos modelos (p. 13).

Los roles y estereotipos de género […] no alcanza con una única instancia de trabajo en la clase para su problematización, sino que es necesario un abordaje sistemático para contribuir a desnaturalizarlos (p. 46).

Pero, para poder ingresar en este ámbito privilegiado, es necesaria una justificación ética y jurídica: ¿con qué autoridad se puede reemplazar a los padres en su patria potestad para lograr este cambio en el modo de pensar y valorar de sus hijos?

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Los límites de esta ponencia no nos permiten analizar la justificación invocada por la perspectiva de género. Lo dejamos para otro trabajo. Solo adelantaremos que hay dos puntos clave de su estrategia justificativa.

El primero es la consideración de la sexualidad como algo político (como fenómeno de dominación) que no puede quedar ocultado e invisibilizado en el ámbito privado de la familia. Y así se justifica la intervención del Estado, que dictará leyes que regulen la sexualidad, consagrando nuevos derechos.

El segundo punto es la consideración de la educación como praxis liberadora (ANEP, CEIP, 2013, p. 18), que debe encararse desde la perspectiva de los derechos, para desocultar las formas de dominación (id. p. 19) que se establecieron por parte la cultura patriarcal hegemónica «naturalizando modos de ver y de actuar y constituyendo un sentido de la realidad» (id. p. 25). En el ámbito de la educación sexual, basada en «una nueva concepción de género» (id., p. 100), se aborda esta desde la perspectiva del «nuevo derecho» a la «salud sexual y reproductiva», considerando a este como objeto principal del «derecho

a la educación sexual». Y así se justifica que el Estado intervenga en la enseñanza para asegurar este derecho a los niños; «por lo cual los padres, madres y/o referentes familiares no pueden permanecer indiferentes a dicho derecho, aun cuando no coincida con sus valores y creencias.» (Bentancor et al., 2017, p. 36).

También anunciamos lo que serán las principales críticas jurídicas a esta justificación.

Ciertamente hay un derecho del niño a ser educado, también en su sexualidad, pero los obligados directos frente a este derecho son los padres. En virtud de la patria potestad, estos tienen el deber-derecho de educar a sus hijos;[7] derecho que es preferente,[8] que excluye a otros que pretendan una educación contraria a sus convicciones en el ámbito moral y religioso;[9] que implica el derecho de elegir los maestros e instituciones que estén acordes con su ideario educativo.

El Estado puede exigir un nivel de enseñanza obligatoria, como medida de ese deber de los padres, incluyendo la formación moral y cívica en los valores compartidos por la sociedad como parte del bien común. Y la escuela también puede ofrecer una educación ética relativa a aquellas «acciones privadas de las personas que de ningún modo atacan el orden público ni perjudican a un tercero»[10] (como son las referidas a la sexualidad sin violencia). Pero como tales acciones «están exentas de la autoridad de los magistrados», el Estado no puede imponer una visión única, sino que, por el contrario, «garantizará la pluralidad de opiniones».[11] Y, tratándose de menores que no tienen un desarrollo de su capacidad intelectual como para analizar críticamente los saberes y creencias, serán sus representantes (sus padres) quienes deberán elegir, en interés superior del menor, una concepción filosófica, antropológica y ética acorde con sus convicciones.

Y serán también los padres quienes representarán a sus hijos en la tutela de su intimidad, a la que está ligada su sexualidad, por lo que nadie podrá ingresar a

esa intimidad sin el consentimiento previo, informado y libre de los padres.

BIBLIOGRAFÍA

ADMINISTRACIÓN DE EDUCACIÓN PÚBLICA (ANEP), CONSEJO DE EDUCACIÓN INICIAL Y PRIMARIA (CEIP) (2013). Programa de Educación Inicial y Primaria, año 2008. Montevideo, Uruguay, tercera edición. Recuperado de http://www.ceip.edu.uy/documentos/normativa/programaescolar/ProgramaEscola 6.pdf.

BENTANCOR, Gabriela, CAL, Enrique, TITO, Patricia (2017). Propuesta didáctica para el abordaje de la educación sexual en Educación Inicial y Primaria. Montevideo, Uruguay: Consejo de Educación Inicial y Primaria (CEIP), Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y Gurises Unidos. Recuperado de http://www.anep.edu.uy/sites/default/files/images/2017/dir-sec-as/ddhh/170606/170620/170621/170719/170724/Propuesta%20did%C3%A1ctica Se cita como «CEIP, 2017»

GONZÁLEZ, Mariana, et al. (s/f). La Educación Sexual. Marco conceptual y metodológico. Montevideo, Uruguay: Administración Nacional de Educación Pública (ANEP), Programa de Educación Sexual, Dirección Sectorial de Planificación Educativa, Mujer y Salud en Uruguay (MYSU). Recuperado de http://ceip.edu.uy/IFS/documentos/2016/sexual/Edsexual-marcoconceptualymetodologico.pdf (texto completo en http://www.mysu.org.uy/haceclick/modulos-docentes/m01-la-ed-sexual-ok.pdf).[13]

MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL (MIDES) (2017). Proyecto de ley integral para personas trans. Recuperado de: http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/103333/1/proyecto-de-ley-integral-

para-personas-trans.pdf

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CULTURA (MEC) y MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL (MIDES) (2017). Curso virtual de Educación y diversidad sexual: programa y objetivos. Recuperado de página web del Ministerio de Educación y Cultura:[14] http://educacion.mec.gub.uy/innovaportal/file/97682/1/curso-virtual_diversidad.pdf

RAMOS BRUM, Valeria (2011). XX Técnicas grupales para el trabajo en sexualidad con adolescentes y jóvenes. Montevideo, Uruguay: Fondo de Población de las Naciones Unidas.[15] Recuperado de la página web del Consejo de Educación Inicial y Primaria, Instituto de Formación en Servicio: Materiales y Recursos Educación Sexual: http://www.ceip.edu.uy/IFS/index.php?option=com_content&view=article&id=24&Itemid=155 http://ceip.edu.uy/IFS/documentos/2015/sexual/materiales/XX-tecnicas-grupales-para-el-trabajo-en-sexualidad-con-adolescentes-y-jovenes/XX-tecnicas-grupales-para-el-trabajo-en-sexualidad-con-adolescentes-y-jovenes.pdf

SEMPOL, Diego (2012). Políticas públicas y diversidad sexual. Montevideo, Uruguay: Editado por Ministerio de Desarrollo Social. Recuperado de http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/20120/1/librillo_07.pdf

---

[1] El Programa de Educación Inicial y Primaria presenta el concepto de género: «Una nueva concepción de género trasciende el sustrato biológico y se instala en la dimensión de lo social y en la construcción de la cultura […]. Es importante desnaturalizar los constructos culturales vinculados a los roles de género y que la escuela se cuestione como agente de reproducción de modelos existentes»

(ANEP CEIP, 2013, pp. 100-101).

[2] Así, ANEP, CEIP (2013) plantea los siguientes temas: a los cuatro años: «La identidad de género: lo masculino y lo femenino como construcciones sociales», p. 228; en «Quinto grado» (diez años): «La identidad de género y la orientación sexual», «La opción sexual: la tensión entre lo natural y lo cultural», p. 231; y «El derecho a la opción sexual», p. 232; y, en sexto grado: «La construcción de la sexualidad en el marco del proyecto de vida personal», p. 231.

[3] RAMOS (2011), señala las siguientes «ideas fuerza a transmitir»:

•«Es fundamental trabajar el cuerpo como una construcción cultural […] todas sus partes pueden ser fuente de placer sexual.»

•«Insistir en que no existe una única forma de disfrutar del cuerpo y la sexualidad, que cada uno experimenta las zonas que le resulten más excitables.»

•«El conocimiento sobre nuestro cuerpo permite que nos apropiemos de este para el placer. Para tener un ejercicio más libre y autónomo de la sexualidad es importante que cada uno pueda conocerse y explorar lo que quiere, le gusta o necesita…»

•«Varones y mujeres recibimos diferentes mensajes sobre el cuerpo, el erotismo y el placer, que cercenan nuestro derecho a vivir una sexualidad recreacional e independiente de la reproducción.»

Y, GONZÁLEZ et al. (s/f) señala: «Las prácticas sexuales “Son todas aquellas actividades, comportamientos o acciones simples o complejas que realizamos solos o con otras personas, con el fin de obtener placer sexual: besar, acariciar, lamer, oler, tocar, masturbarse, mirar, decir, rozar, incluso bailar puede convertirse en una práctica sexual cuando lo que hacemos busca generar placer sexual. Afortunadamente, las prácticas sexuales son muchísimas y dependen solo de la creatividad y de los permisos que se den a sí mismas las personas”». (LÓPEZ, FERRARI, 2008, p. 43, citado en González et al., s/f, p. 17. Énfasis añadido para resaltar el carácter valorativo de la afirmación transcripta).

[4] En el mismo programa del curso recién citado, se señala: «se introducen algunos aspectos centrales del pensamiento de Michel Foucault, la teoría queer, la realidad trans y la relación entre estos temas y la educación».

[5] «Los criterios normativos particulares que la rigen [a la sexualidad] deben transformarse…» (GONZÁLEZ et al., s/f, p. 7).

[6] En el actual proyecto de Ley Integral para Personas Trans, que se está debatiendo en el Senado, se define persona trans «a quien autopercibe y/o expresa un género distinto al sexo que le fue legal y/o convencionalmente asignado al momento del nacimiento, o bien un género no encuadrado en la clasificación masculino/femenino» (artículo 3).

[7] Cfr. artículo 41 Constitución Nacional.

[8] Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (artículo 26, inciso 3.°).

[9] Cfr. artículo 12, inciso 4.° de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica).

[10] Art. 10 Constitución Nacional.

[11] Conforme al principio de Laicidad consagrado en el artículo 17 de la Ley General de Educación, n.° 18.437.

[12] Es presentado como «un material del Consejo de Educación Inicial y Primaria (CEIP) dirigido al colectivo docente».

[13] Figuraba, hasta marzo de 2018, como uno de los dos materiales de uso general de los cursos de educación sexual del Instituto de Formación en Servicio, del Consejo de Educación Inicial y Primaria, según información recuperada de: www.ceip.edu.uy/IFS/index.php?option=com_content&view=article&id=11&ltemid=139.

[14] El Ministerio de Educación y Cultura (MEC) a través de la Dirección de Educación, el Instituto Nacional de las Mujeres del Ministerio de Desarrollo Social (INMUJERES-MIDES), la Red de Género de la Administración Nacional de Educación Pública (ANEP), en tanto instituciones integrantes del Consejo Nacional de Género (CNG), convocaron en el año 2017 a todos los docentes a un curso virtual, elaborado e implementado por colectivo Ovejas Negras (orientador del curso: Diego Sempol). En el año 2018, se hizo otra convocatoria: http://www.centrosmec.gub.uy/innovaportal/file/109078/1/convocatoria-curso-diversidad-.pdf).

[15] Declarado de interés por el Programa Nacional de Educación Sexual –

ANEP/CODICEN, el Programa Nacional de Salud de Adolescentes y Jóvenes y el Área de Salud Sexual y Salud Reproductiva – Departamento de Programación Estratégica en Salud – Ministerio de Salud Pública, y con el apoyo del Programa Global de aseguramiento de insumos para la salud reproductiva del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA).

EDUCAR PARA UNA SEXUALIDAD ORIGINAL Y ABIERTA

Luis Manuel Martínez Domínguez

En la revolución sexual del 68 se dio la confluencia de múltiples factores que se activaron recíprocamente y supusieron un antes y un después en el modo de vivenciar la sexualidad en el mundo occidental. Se extiende la idea de que la familia monógama entre un hombre y una mujer puede ser una institución social represiva y se proponen como alternativas al matrimonio indisoluble las uniones libres y las renovables en cualquier momento (Reich, 1985). En este marco, se considera como un derecho de cualquier persona la posibilidad de disponer de plena libertad de intercambio entre parejas sin que ello suponga un inconveniente en la relación con la pareja habitual, y se considera este hecho como un progreso en la libertad total para la expresión sexual de grupo (Gould, 2000).

En esta línea, organismos como UNESCO, UNICEF, ONUSIDA, ONU Mujeres, el Fondo para la Población de las Naciones Unidas (FNUAP-UNFPA), la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (PAHO) promueven lo que denominan educación sexual integral en defensa de lo que también denominan como derechos reproductivos y derechos sexuales (UNESCO, 2018) que enfatizan el empoderamiento sexual, tomando como aspectos prioritarios la dimensión placentera de la vivencia sexual, minimizando riesgos de embarazos no deseados o de adquisición de enfermedades transmisibles por vía genital, aportando conocimiento de los medios anticonceptivos y la búsqueda de experiencias placenteras de forma saludables, ya sea con el propio cuerpo en solitario o a través de relaciones interpersonales que no tienen por qué ser necesariamente monógamas ni heterosexuales, sin suponer un compromisos de ningún tipo.

En este marco, la libertad es entendida como derecho a vivenciar el sexo de la forma más independiente posible sin restricciones morales, salvo el respeto a la legalidad con la posibilidad de incorporar a la ley nuevas alternativas para vivenciar lo sexual en la medida que esas nuevas propuestas vayan siendo introducidas por los organismos supranacionales como Naciones Unidas y respaldadas por los Gobiernos nacionales en la medida que van calando en la opinión pública como un derecho.

En esta dinámica, la sexualidad queda desligada de ideas como amor, compromiso, matrimonio, fidelidad o castidad, que son asociados a la idea de represión y opresión sexual, que debe ser superada para que se pueda vivir una sexualidad más plena con la ayuda de la fantasía (Marcuse, 1989).

Aplicando una metodología fenomenológica tal y como lo entendía Husserl (1901), no se abordará la sexualidad y la educación de la sexualidad como fenómenos en el sentido habitual de la palabra, es decir, como las simples manifestaciones de lo sexual y de la educación de lo sexual. Lo que se afrontará precisamente, son las últimas y objetivas esencialidades de la educación de la sexualidad del sí mismo que vive su realidad sexual con tendencia a realizarse.

Este método es apropiado e interesante para afrontar estas cuestiones de fondo porque, aunque cambien las manifestaciones de las vivencias sexuales y la educación de la sexualidad que se dé en cada comunidad, las últimas y objetivas esencialidades no cambian. El espíritu de cada tiempo, los avances científicos u otras causas, puedan abrir horizontes, cambiar enfoques, pero estos cambios solo serán un determinado ropaje circunstancial de lo esencial de la sexualidad y su educación. Al margen de lo vivido desde una actitud natural y de los argumentos esgrimidos por las diferentes teorías de la sexualidad y su educación que conviven en nuestro tiempo se hace una reducción fenomenológica que muestre la esencia de la sexualidad humana y su educación en el sí mismo que vive lo sexual con tendencia a la felicidad.

Como punto de partida, este estudio toma el concepto husserliano de la triple estructura de la realidad (Husserl, 1952), material, animal y espiritual, aplicada al ser humano como cuerpo-material (körper), cuerpo-animado (leib) y espíritu (geist). Estos tres elementos no son como partes, sino como dimensiones constitutivas de la naturaleza humana; no son tres realidades yuxtapuestas, sino una única realidad triádica cuyas dimensiones pueden ser diferenciables, pero no pueden ser por separado.

Ya Aristóteles usaba tres términos para referirse al ser humano: sôma-psykhé-noûs, si bien noûs lo alternaba con otro término: pneûma (Buela, 1992). Con noûs hacía referencia a la inteligencia humana como poder de incorporar lo otro en su sí mismo, mientras que pneûma es más bien el poder de lo otro que se incorpora en el sí mismo, más allá de sí mismo, pero de modo que se hace a sí mismo, más sí mismo. En este sentido, noûs y pneûma no son conceptos excluyentes ni sustitutivos, sino las dos caras de una misma dimensión que podemos reconocer como apertura.

La apertura, tal y como aquí se describe, no se reduce a la erschlossenheit de Heidegger como un mero «ser arrojado al mundo» (Bech, 2001), sino más bien entendida como lo hace Edith Stein (2008), quien consideraba, con base en la apertura, que el ser humano no está puesto en la existencia «solo para sí mismo», ni está abierto originariamente por sí mismo, pero originariamente le ha sido otorgada la posibilidad de no mantenerse abierto; es decir, por su libertad, el ser humano está capacitado para abrirse o cerrarse activamente. La apertura es un salir de sí mismo en doble sentido: hacia un mundo de objetos que es vivenciado y hacia la subjetividad ajena, hacia el espíritu ajeno, el cual es vivenciado y vivido en común.

La apertura irradia el propio sí-mismo al otro y permite recibir del otro su irradiación, que se adentra en el sí-mismo formando un nosotros en el que el sí-mismo puede llegar a ser más sí-mismo. Pero esto es solo posible en la medida en que el sí-mismo se autoposee en su psykhé como núcleo central del sí-mismo. La plasticidad de la psykhé, su formabilidad por influencias externas, permite

como posibilidad de principio el que un sí-mismo desactive su originalidad y se haga simple copia a partir de otros sí-mismos sin plasmar su propia originalidad desde el interior por su núcleo central propio. Así se habla de que no se ha encontrado todavía a sí mismo o que se ha perdido temporalmente a sí mismo y que mientras tanto su individualidad es irreconocible.

La psykhé, aplicada al ser humano, hace referencia a la vida consciente. Es el centro vital inmanente al ser humano, el núcleo central del sí mismo, la persona concreta animada por su propio dinamismo y dotada de sus rasgos distintivos, hasta el punto de que con este término se puede significar lo que hoy llamamos personalidad.

De forma originaria, la psykhé tiene sus energías encarnadas en sí-misma y no necesita de forma primera ninguna afluencia de energías externas para el crecimiento de sus cualidades quiescentes, las que la llevan a ser ella en sí misma. Cuando son respetadas las propias energías internas, la psykhé evoluciona y madura su forma original de ser sí-misma, según su disposición originaria presente en su unidad tríadica. «Si sus energías internas son destruidas por el mundo al que ella se abre, entonces no se produce una involución como en el caso de una capacidad psíquica a la que se le sustraen las necesarias energías, sino que el alma (la psykhé) se retira —por decirlo así— adentro de sí misma, llega a ser inactiva y con ello se hace invisible» (Stein, 2008, p. 446).

La originalidad quiescente en la psykhé, sustraída a todos los influjos, no solo es inaccesible a las influencias externas sino también a la autoeducación. Se podrá incluso impedir que surjan o se podrán cultivar para que florezcan, pero las cualidades quiescentes de la psykhé no pueden apropiarse ni eliminarse por medio de la educación.

El vocablo sôma hace referencia a la dimensión biológica, pero tanto sôma, como psykhé, como noûs-pneûma, pueden ser aplicados al ser humano por entero visto desde una cierta perspectiva. Es decir, el ser humano no tiene un

sôma, sino que es sôma, no tiene una psykhé, es psykhé y no tiene un noûs-pneûma, sino que es noûs-pneûma.

El ser humano es su cuerpo (sôma), no es que yo tenga un cuerpo, sino que yo soy mi cuerpo y me señalo a mí mismo, cuando digo yo. Cuando se habla de que el ser humano es su mente (psykhé), no se hace referencia a que pueda ser al margen de su cuerpo, lo que se destaca es que yo soy mi consciencia, el poder vital de mi ser sí mismo, el centro de la actividad emotivo-cognitiva que me hace responsable de mis propios actos. Cuando se dice que el ser humano es su apertura (noûspneûma ‘espíritu’») indica al ser humano entero en su dependencia de lo otro, lo que no es sí-mismo, y cada cual lo vivenciará desde su convicción de que su vida se mantiene por lo otro, y la vivencia tiene un sentido que resulta fundamento de su vida. Esta apertura no es lo otro en cuanto no soy yo, sino lo otro in-corporado en mí y a lo que yo me in-corporo.

Para referirse a lo que aquí se conceptualiza como apertura, de forma tradicional se ha venido utilizando el término espíritu, pero es tal la tergiversación que el concepto ha sufrido en las últimas décadas que, en aras de un correcto entendimiento de lo que se trata de mostrar, optamos por el término apertura.

Al hacer este breve recorrido por el significado de la tríada cuerpo-mente-apertura, se pretende mostrar la evidencia de que el ser humano se manifiesta como un todo unitario y, por tanto, rasgos sustanciales del ser humano como es la sexualidad es un todo unitario. Así, la sexualidad del cuerpo es individual de cada ser humano, la sexualidad de la mente es individual de cada ser humano, pero no es individualizable de la tríada, pues la sexualidad mental solo se puede vivenciar en el cuerpo y en la apertura. Al hacer referencia de la sexualidad en la apertura, como dimensión de la tríada del ser humano, se aprecia que no es individual y que, como ocurre con la sexualidad mental, tampoco es individualizable.

Si se reconoce que la sexualidad humana en cuanto apertura no es

individualizable del cuerpo y de la mente, entonces debe ser considerada como un todo unitario de sexualidad corporal-mental-apertural. Y si se deduce que, como realidad apertural, la sexualidad no es individual, sino convivida con lo otro, entonces no puede vivirse como nuestra propiedad privada sobre la que tenemos todo el dominio y el control, sino que se trata de una realidad compartida con la que nos damos de forma corporal-mental-apertural, y lo otro se nos da de forma corporal-mental-apertural.

La sexualidad abierta hace entrar a cada uno en conexión con un nuevo grado de realidad que se manifiesta en la propia consciencia, que es mental, y a la vez corporal y apertural. Esta conciencia profunda de la sexualidad en sí-mismo, hace caer en la cuenta de la propia sexualidad original que tiene posibilidad de ser cultivada a partir de la aceptación y el aprecio de lo que soy de forma original, o, por el contrario, puede tender a descuidarse o dañarse por resignación si lo dado se vivencia con sentimiento de inferioridad, culpabilidad, indiferencia o desprecio. O también cabe tratar de rebelarse a lo dado rechazando la propia apertura, tratando de encerrar la sexualidad en una dinámica psicofísica manipulable o incluso construyendo una seudosexualidad sustitutiva que rechaza no solo la apertura, sino también la originalidad de la sexualidad psicofísica de sí-mismo.

La originalidad de la sexualidad es algo más que la originada en mi cuerpo en un tiempo y un espacio singular. Es más que la sexualidad originada por mi sentir, pensar o hacer que nos hace conscientes de nuestra sexualidad. Este ser más de la originalidad nos hace conscientes de forma apertural de que nuestra sexualidad tiene un sentido original; somos tal y como hemos sido originados y para vivir una sexualidad abierta y original es imprescindible conectar con la fuente originaria.

La sexualidad que no es original se convierte en copia, imitación, y la falta de autenticidad hace que sea vivenciada con frustración y sentimiento de falta de valor. Dentro de esta vivencia, se puede pensar que, si los demás valoran mi sexualidad, esta, al ser reconocida se revaloriza; sin embargo, por mucho que se

trate de dar valor desde fuera, la propia conciencia sexual corporal-mental-apertural clama al ser humano que se abra a su origen, que se deje hacer por su originador, que se haga original y que deje ser lo originado.

Si la sexualidad se basa en los presupuestos teórico-prácticos de la revolución sexual del 68, la sexualidad queda paradójicamente reprimida. Al intentar individualizar el sexo corporal y el sexo mental, se reprime el sexo apertural y la persona no es capaz de vivenciar un sexo original, intersubjetivo e intercorporal. Lo otro que no esté bajo control no es aceptado en la propia sexualidad, solo es incorporado, y me incorporo de forma sexual a lo otro, que resulta artículo de prosumo sexual, preservando la sexualidad corporal de su fecundidad y de posibles enfermedades, la sexualidad mental de posibles sentimientos vinculantes y la apertura de la donación del sí mismo y de la entrega del otro, siempre que lo otro sea sujeto sexuado con posibilidad de entregarse a mi según su origen y apertura.

La sexualidad no se hace más que una dinámica generadora de placer y será la sensación subjetiva de lo que me resulta más placentero lo que dará valor y sentido a mi sexualidad, que en la medida que experimenta frustración y displacer se va desvalorizando y abismando al sinsentido.

En esta cultura de sexualidad cerrada promovida por el 68, el individuo se convierte en un caníbal de sexualidad, la suma de individuos se colectiviza como comercio de sexualidad y la persona que abra su sexualidad mental y apertura en este escenario, se sentirá consumible sexual, placentero y útil, mientras así sea, pues desde que deje de serlo resultará desechable. Y si además deja abierta su sexualidad corporal, también puede ocurrir que se encuentre con los frutos de la fecundidad sexual sin la apertura sexual de la otra persona implicada.

Es tal la consustancialidad de la sexualidad del ser humano en su ser humano que no cabe vivir una sexualidad cerrada y a la vez, poder vivir abierto en otras facetas de la vida, pues todas las facetas de la vida solo pueden ser vividas desde

nuestro ser sexuado corporal-mental-apertural.

Cuando los principios de la revolución sexual del 68 toman las riendas del devenir educativo de Occidente, la única forma de consolidar su imperio es con base en la tiranía, pues la propaganda, como el flautista de Hamelín, solo es atractiva hasta que me veo encerrado en la cueva, una vez en la cueva, solo se puede mantener a los seres humanos resignados por medio del engaño, la opresión, la imposición y la amenaza de castigo.

Esta situación se piensa que solo es sostenible deconstruyendo la sexualidad humana y para ello se establece una hoja de ruta de ingeniería social que desintegre la sexualidad humana, de forma que se la preserve de la apertura ridiculizada como amor romántico, se endurezca la mental, usando el eufemismo de empoderamiento sexual y derechos sexuales, y se manipule la fertilidad con el eufemismo de derechos reproductivos.

Como consecuencia educativa, el objetivo es que los niños y niñas, cuanto antes sea posible, vivencien la sexualidad desintegrada experimentando sexualidad corporal antes de que su sexualidad mental pueda gobernar y su sexualidad apertural descubra su sentido original. A la vez, se instruye y se adiestra sobre sexualidad cerrada y, para evitar derivas violentas descontroladas consecuentes de las propias tendencias desequilibradas que se estimulan, se plantean protocolos normativos penalizantes para quienes no sepan mantenerse en la ley, mientras que se plantean nuevas formas de ampliar la ley de forma que aumenten los derechos sexuales y reproductivos dentro del cerco de sexualidad cerrada.

Todo esto conduce a la ruina de la sexualidad, que supone un cambio climático en las relaciones humanas; se podría hablar de un enfriamiento del sí-mismo y un recalentamiento global del nosotros. Por tanto, la educación actual de la sexualidad necesita del soporte de una revolución sexual nueva, para conectar la dimensión sexual con la totalidad del sí-mismo que se abre al tú para formar un

nosotros maduro en el que habitar con felicidad. Es hora de vivir una sexualidad inteligente que garantice la transformación del mundo en un entorno de igualdad, libertad y justicia y de sostenibilidad de las comunidades humanas, de las familias y de las personas viviendo una sexualidad saludable y placentera, sin renunciar a que sea gratificante para todos y llena de sentido.

Educar para una sexualidad original y abierta implica una determinación por parte de los educadores de aceptar la realidad tríadica del ser humano y ayudar a crecer a cada cual desde su disposición sexual ineducable:

•Capacitando para el reconocimiento del sí-mismo y del tú.

•Capacitando para la libertad de aceptar la propia originalidad y la originalidad del tú.

•Promoviendo la autoconfiguración original de sí mismo con deseo de apertura a lo que más valga la pena.

•Acompañando a cada uno en su autoeducación para la autoposesión de sí-mismo con autenticidad.

•Invitando a cada uno a entregarse al tú con apertura para ser más sí-mismos, manteniendo en todo momento la autoposesión para poder en todo momento entregarse por completo, pues nadie puede entregar lo que no posee, pero esto es la apertura, uno sale de sí-mismo y dejo de controlarlo todo en la sexualidad y, a la vez, dejo entrar al tú en mí y la entrega me lleva a dejarme adueñar por el tú, pero dejar de seguir manteniendo la autoposesión de mí.

•Promoviendo la fecundidad para habitar un nosotros maduro que traiga como consecuencias una felicidad placentera, gratificante y llena de sentido.

Parafraseando a C. S. Lewis, se puede terminar afirmando que entonces terminarán los ecos de la revolución sexual del 68, y su impacto no habrá sido, a la postre, sino una efímera mueca sin sentido en el necio rostro de la materia infinita.

BIBLIOGRAFÍA

BECH, J. M. (2001). De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico (vol. 9). Edicions Universitat Barcelona.

BUELA, A. (1992). Protréptico de Aristóteles. Buenos Aires: Cultura et Labor.

GOULD, T. (2000). The lifestyle: A look at the erotic rites of swingers. Firefly Books Limited.

HUSSERL, E. (2005). Ideas II. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. [Original, 1952].

MARCUSE, H. (1989). Eros y civilización. Barcelona: Ariel. [Original 1955].

REICH, W. (1985). La revolución sexual. México D.F: Planeta. [Original 1930].

STEIN, E. (2008). Obras Completas. III Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano. Madrid: Monte Carmelo.

UNESCO (2018). Naciones Unidas instan aplicar enfoque amplio educación sexual. Recuperado el 15 de octubre de 2018 de

https://es.unesco.org/news/naciones-unidas-instan-aplicar-enfoque-amplio-educacion-sexual

LOS COLEGIOS MAYORES Y EL RETO DE LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA EN ESPAÑA

María Ángeles Martín Rodríguez-Ovelleiro

y Agustina Jutard Facio-Zeballos

INTRODUCCIÓN

Asistimos en estos últimos años a un resurgimiento de la figura del Colegio Mayor en el ámbito universitario español gracias a los medios de comunicación. Sin embargo, el tipo de notoriedad que ha suscitado, vinculada a incidentes por la cuestión de las novatadas, no responde a la preeminencia y actualidad que de suyo posee esta institución como referente educativo.

Esta comunicación pretende provocar una mayor reflexión sobre la necesidad de una relación fecunda entre la Universidad y sus Colegios Mayores, de acuerdo con la misión que comparten y en arreglo a las especificidades que los hacen complementarios.

Para ello, entresacaremos, de manera somera, algunos datos históricos que ayudarán a posicionar nuestra hipótesis de trabajo: el Colegio Mayor provee residencia a los estudiantes universitarios con el fin de generar una comunidad que facilita y potencia su formación y desarrollo integral. Son motores de vida universitaria. Es decir, no es su fin primordial proveer de alojamiento y manutención a los colegiales, sino que este es medio necesario para un fin más alto, su formación. Y finalmente ofreceremos los lineamientos básicos de la

propuesta formativa de los dos Colegios Mayores que tenemos el honor de presidir, el Juan XXIII Roncalli y el Francisco de Vitoria.

MISIÓN HISTÓRICA DE LOS COLEGIOS MAYORES

Hacia el siglo XII comenzó a usarse la palabra collegium refiriéndose a las universitates magistrorum et scholarium como centros de estudio, alojamiento y manutención de los estudiantes. Estos, que debían muchas veces trasladarse desde puntos lejanísimos hacia Bologna o París para recibir la enseñanza de los maestros, residían en Colegios Mayores. No tardó mucho esta institución en recibir también a los propios maestros, dándose en la convivencia la unidad de la vida académica y el desarrollo personal (Martínez Ferrol, 1978). «Con este proceso, de neto carácter evolutivo, los colegios llegan a transformarse algo así como en auténticos centros de enseñanza» (Martínez Ferrol, 1978, p. 8).

El primer Colegio Mayor de España fue fundado en Bolonia (Italia) en el año 1324. Su promotor fue el cardenal Gil de Albornoz, distinguido personaje de la Edad Media que desempeñó brillantemente numerosos e importantes cargos en la vida eclesiástica. Graduado en la universidad de Toulouse, era un hombre con inquietudes muy definidas sobre la vida universitaria de su tiempo. Tal fundación amerita reseñar brevemente que sesenta y ocho años antes, en 1256, el obispo de Aviñón, monseñor Zaen, había fundado ya en Bolonia una domus o casa separada para intentar resolver los problemas de hospedaje que la gran afluencia de estudiantes extranjeros producía en la ciudad. Tutelada por canónigos de la Iglesia pretendía una continuación más o menos aproximada al ámbito familiar y la formación del estudiante. Esa y otras domus con el tiempo se convertirían en Colegios Mayores. Paralelamente, el cardenal Sorbonne había fundado en París el Colegio de la Sorbonne, el más antiguo de los Colegios Mayores supervivientes, que más tarde dio nombre al conjunto de la Universidad de París. Vemos así, como los Colegios Mayores están en el origen de la Universidad europea. Recuerda el profesor Alejandro Rodríguez de la Peña (2004) que identificar el aulario con facultades, y en general, con la Universidad, es algo muy reciente, fruto de la organización napoleónica de la Universidad. Y

que es el mundo anglosajón, poniendo el acento en los colleges, el que más fielmente conserva la tradición que reza que la Universidad se da allí donde está la relación profesor-alumno, y no donde se encuentra su armazón institucional.

LOS COLEGIOS MAYORES EN LA REALIDAD ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

Desde su nacimiento hasta la actualidad, los Colegios Mayores han tenido una evolución en la realidad española. Del apogeo en los siglos XIV-XVII a su posterior declive y a un resurgimiento en los años cuarenta con otro apogeo en la Transición española (Diez, 2003). En esta última época se produjo la división de espacios entre lo académico y lo residencial que posteriormente originó la separación de las dos instituciones, Colegio Mayor y Universidad. De lo que hoy en día pocos conocen que el origen de la Universidad sucedió en los Colegios Mayores, y aún menos reconocen que el Colegio Mayor es parte integrante de la Universidad.

En el año 1942, con el objetivo de relanzar los Colegios Mayores en la Universidad española, fue publicado un decreto el 24 de septiembre por el Ministerio de Educación Nacional. En el citado decreto se determinaba la misión de los Colegios Mayores «en calidad de colaboradores en el ejercicio de la labor educativa y formativa que incumbe a la Universidad» (Martínez Ferrol, 1978, p. 18).

En este mismo sentido apunta el historiador José Orlandis (1967) que uno de los mejores (y pocos) logros de la Ley de Ordenación Universitaria de 1943 fue la creación de los Colegios Mayores, «que han dignificado la existencia estudiantil, creando óptimas condiciones para una fecunda convivencia humana, y que han llegado a ser en muchos casos focos de intensa vida cultural» (p. 29).

Debemos reseñar también la Ley de Ordenación Universitaria de 1970, que, reglamentada por el Decreto 2780/1973, de 19 de octubre, reza: «Los Colegios Mayores son órganos que participan en la formación y convivencia educativa, se integran en la Universidad y agrupan a este fin tanto a los alumnos residentes como a aquellos otros que, sin residir en ellos, se les adscriban voluntariamente»

MAYO DEL 68: EL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL FRANCÉS

No es objeto de esta comunicación el análisis de los hechos históricos de Mayo del 68, pero sí merece mencionarse aquí que su antecesor, el movimiento 22 de Marzo tuvo su inicio un año antes en el Colegio Mayor de la Universidad de Nanterre. Estudiantes de esta universidad se manifestaron en contra de la imposibilidad de acceso de los jóvenes a las habitaciones femeninas. La dirección rechazó la solicitud de «derechos de visita» y esta demanda abonó aún más el clima de protesta que se vivía entre los jóvenes de la Francia de De Gaulle por la guerra de Vietnam. Finalmente, el 20 de marzo del 68, un grupo de activistas son acusados de disturbios contra empresas norteamericanas y arrestados. Como protesta, unos ciento cincuenta estudiantes de Nanterre ocupan el edificio administrativo de la universidad. El grupo estaba formado por anarquistas, trotskistas, comunistas y libertarios. Firmaron un manifiesto inaugural en el que se mezclaban reformas educativas con peticiones políticas. Cada decisión tenía que ser adoptada por unanimidad, lo que añadía complejidad a su funcionamiento. A pesar de que se disolvió a finales de mayo, fue un canalizador de lo que sucedería en los meses posteriores a su formación. El 3 de mayo, el decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Paris-Nanterre, Pierre Grappin, ordenó el cierre de la facultad en Nanterre y eso provocó que las protestas se trasladaran a la Sorbona y a los pocos días los sindicatos convocaran una huelga general.

Sin duda, llama la atención que un movimiento que tuvo tan grandes influencias en la cultura y la historia del mundo occidental se originara en un Colegio Mayor. Más allá del contenido de las reivindicaciones concretas de aquel momento, ¿qué tiene esto que decirnos a aquellos que trabajamos en la

formación universitaria? ¿Qué nos dice sobre los jóvenes, sobre sus fuerzas, sobre sus anhelos y sus preguntas?

LOS COLEGIOS MAYORES EN ESPAÑA A PARTIR DE LA DÉCADA DE LOS SETENTA

Fue en la década de los setenta, durante la Transición, cuando se produjo un replanteamiento de las instituciones españolas y una crisis universitaria que afectó a la institución del Colegio Mayor, lo que explica que, actualmente, en la Ley Orgánica 6/2001 de Universidades, de 21 de diciembre, se definan los Colegios Mayores como «centros universitarios que, integrados en la Universidad, proporcionan residencia a los estudiantes y promueven la formación cultural y científica de los residentes, proyectando su actividad al servicio de la comunidad universitaria».

Este cambio, quizá apenas perceptible sobre la misión del Colegio Mayor antes y después de la Transición puede ser explicado, entre otros, por el Mayo del 68.

El reto, entonces, era restablecer la democracia, entenderse como una nueva sociedad, y esta era una tarea que entrañaba mucho diálogo. Los debates y asambleas que tenían lugar en Francia con los movimientos estudiantiles del 68 comenzaban tímidamente en la Universidad española, especialmente en los Colegios Mayores, gracias a su naturaleza intrínseca de lugar de encuentro de ideas.

La convivencia en un Colegio Mayor entre estudiantes y las posibilidades de sus espacios para el debate universitario y social eran el marco idóneo. La ciudad universitaria fue un escenario importante para la regeneración social que se llevó a cabo, dentro de la pluralidad de propuestas de los Colegios Mayores.

Poco a poco, el nuevo paradigma social, político y económico que se sucedía en el mundo influyó también en la educación. La ideología entraba fácilmente en las aulas y junto con el desarrollo tecnológico desembocó en un cambio en la mentalidad educativa. En palabras de Eugenio Nasarre, el constructivismo pedagógico y «el 68 provocan una grieta en la forma de entender la educación de la que todavía no nos hemos recuperado» (López Cambronero y Merino Escalera, 2018, p. 207).

¿INSTRUCCIÓN O FORMACIÓN?

En la tarea de poner en valor la educación universitaria recuperando aspectos esenciales de su misión originaria, el papel de los Colegios Mayores se convierte en clave. Como mencionamos anteriormente, las universidades nacen del amor al saber. A las primeras universidades no se iba a conseguir un título, se iba a aprender de un maestro y a participar de su sabiduría. Eso hacía que personas de toda condición social se reunieran en comunidades y se considerasen universitarios de París o colegiales de Santa Bárbara antes que estudiantes de una u otra disciplina. El mayor de los honores para un estudiante medieval era ser considerado discípulo de un maestro reconocido. Tal honor requería la aprobación de aquel y sellaba un compromiso tan fuerte que el maestro podía incluso cumplir pena de cárcel por una fechoría de su discípulo, mostrándole así las consecuencias que sobre otros pueden tener sus acciones. Se ve en ello con qué profundidad el maestro y la universidad medieval entendían la educación universitaria como formación de la persona completa, como búsqueda de la verdad del hombre integrado (Rodríguez de la Peña, 2004)

Actualmente, existe una cierta tendencia a confundir la educación universitaria con la instrucción, con la adquisición de una serie de conocimientos y habilidades útiles al mercado laboral, sin relación con el sentido que alumbra la pregunta por la vocación personal. Como consecuencia de ello, asistimos a una alarmante reducción de la libertad de los estudiantes y a una merma de las

posibilidades de servicio a la sociedad y de desarrollo de la cultura. Si la educación universitaria no pone en el centro a la persona, sino su capacitación, el estudiante puede perder la oportunidad de descubrir en esta etapa temprana que no ha de vivir para su profesión, que ese no es el sentido último de su vida. La pregunta por la vocación personal, planteada de múltiples maneras y sostenida en el tiempo ordena la vida del alumno hacia lo verdaderamente importante: su plenitud.

A este respecto, Xosé Manuel Domínguez Prieto (2017) apunta lo siguiente: «cada uno ha de recorrer su propio camino para lograr esa plenitud, ese ir a más. La llamada (de la vocación) es el camino en que se concreta para cada uno la llamada a ser persona. Es la llamada a ser «esta persona». […] es necesario responder a esta llamada, decir «sí» a la propia llamada que se va descubriendo…» (p. 94).

Desde esta búsqueda de plenitud personal, los universitarios pueden acoger la tradición de sus ciencias y el legado de sus maestros de manera creativa, mirando su futura profesión desde la respuesta libre a la propia vocación, lo que necesariamente conlleva una mayor contribución a la construcción de una sociedad más justa y rica.

No se trata de demonizar la enseñanza de las profesiones ni tampoco de añorar tiempos pasados, que por pasados responden a una realidad social distinta a la de hoy, sino de no perder de vista la naturaleza misma de la Universidad y de los Colegios Mayores. Su esencia ha de custodiarse para ser preservada y para que, desde su propia identidad, sean las instituciones capaces no solo de dialogar con la sociedad de su tiempo, sino, como diría Ortega y Gasset (1998), de ser el poder espiritual que Europa necesita.

En este sentido, Alejandro Llano (2003) afirma: «Pero lo cierto es que el futuro de nuestra civilización depende en buena parte de que la Universidad no pierda su esencial vinculación con el tipo de conocimientos que afectan más

profundamente a la persona humana. La Universidad —y con ella la sociedad entera— se juega su destino en el tratamiento que conceda a los saberes humanísticos» (p. 13)

Las palabras de Llano aplican de la misma manera al Colegio Mayor. Esta institución universitaria dejaría de tener razón de ser si se olvida de su misión educativa para centrarse solo en proveer alojamiento y manutención, aunque esto incluyera ofrecer a los estudiantes un entorno seguro e infraestructuras adecuadas. La etapa universitaria es quizá de las más fascinantes para una persona. Momento privilegiado para dedicarse al saber, al conocer por el gusto de conocer. Etapa en la que los jóvenes deben entrenarse en el juicio crítico, preguntarse por las grandes cuestiones de la vida y asombrarse con los descubrimientos que les permiten caminar por ella con asideros seguros, habiendo vislumbrado un horizonte alentador. Eso es lo que hace grande a la Universidad. Y el Colegio Mayor contribuye llevando la universidad fuera de las aulas, prolongando y profundizando la comunidad universitaria.

El valor de vivir en comunidad universitaria favorece el reconocimiento de la belleza del conocimiento y suscita el deseo de seguir aprendiendo. La apuesta para que esto suceda tiene que partir del afecto auténtico del equipo directivo y de los formadores[1] por cada colegial. Solo desde el interés personal por el bien mismo de su persona se puede ayudar a que la formación universitaria sea posible en cada alumno y en la comunidad que forman.

Por afecto se entiende no solo un sentimiento para el cuidado desinteresado de cada colegial, sino, además, el impulso y acompañamiento de una propuesta de convivencia que invita a comprender, asumir y aceptar el sentido de la norma. Se trata de una interpelación a la libertad personal, a hacer experiencia de cuán liberadora es la renuncia a intereses personales cuando se vislumbra un bien mayor. Se trata, en síntesis, de una atención de propuestas educativas para abrirlos a la positividad de la vida. Desde este encuentro con sus compañeros colegiales, con sus formadores, con la vida universitaria, podrán ser cooperadores del bien común en la sociedad y llevar la Universidad a la plenitud

de su sentido.

Atendiendo a este gran reto educativo, las dos instituciones que aquí se presentan resuelven su propuesta formativa con matices diversos. De ellas se vislumbra una resonancia profunda en sus respectivas misiones.

LINEAMIENTOS BÁSICOS DE LA PROPUESTA FORMATIVA DEL COLEGIO MAYOR JUAN XXIII RONCALLI Y DEL COLEGIO MAYOR FRANCISCO DE VITORIA PARA EL SIGLO XXI

El Colegio Mayor Roncalli

En 1968, en plena época de propuestas nuevas para la universidad española, un grupo de jóvenes mujeres, bajo el espíritu de la Congregación Mariana de la Inmaculada y San José, tuvo la iniciativa apostólica de erigir el Colegio Mayor Juan XXIII Roncalli, adscrito a la UCM en la Ciudad Universitaria de Madrid. El objetivo de la obra fue potenciar el factor femenino, no como un factor de división, como postulaban corrientes de Mayo del 68, sino como una tarea pendiente por construir. En concreto, respondieron a una necesidad de la época de ofrecer un lugar de altura universitaria a las jóvenes sudamericanas que venían a estudiar a la universidad de Madrid. Por eso, la naturaleza del Colegio Mayor Juan XXIII Roncalli es hispanoamericana con vocación a estar abierto al mundo.

En las primeras promociones solo hubo estudiantes de fuera de España, se oían acentos distintos y había una simbiosis de culturas y aficiones variadas. De los cinco continentes llegaban colegiales en los finales de los sesenta. Las españolas,

entonces con cupo limitado, tardaron más en llegar. Las familias recelaban de un centro dirigido por una mujer casada. Preferían confiar a sus hijas a las órdenes religiosas femeninas. Solo los funcionarios de Exteriores desplazados apostaron por esta novedad. La historia de este Colegio Mayor está tejida por una riqueza de personas concretas que lo han construido. Historia concreta de mujeres con vocación universitaria, porque ni el idealismo ni la abstracción pueden generar una comunidad.

La propuesta educativa que tuvo este Mayor para cada una de las colegialas que ahora y antes han entrado en el Roncalli es sencilla, dar un sí libre a su planteamiento: la convivencia para enriquecerse, la actividad cultural para entender y el estudio universitario para aportar a la sociedad. Donde la persona es lo primero, es decir, cada colegiala es querida, aceptada y valorada en sus capacidades y admirada en sus diferencias.

El Colegio Mayor Roncalli se concibe, en primer lugar, como un centro universitario para los colegiales. El saber científico, humano, cultural y trascendente está presente para avanzar en su formación. La programación educativa es interdisciplinaria para el saber y conocer propio del universitario. Sus iniciativas personales son, para el equipo directivo, un objetivo primordial que potenciar. De manera que cada alumna haga concreto su interés en la formación y la cooperación al bien de la comunidad roncallina. De manera que se aprehenda el ser universitario como forma de vida, la búsqueda de la verdad, el deseo de conocer para el bien de uno mismo y de la sociedad.

En segundo lugar, se entiende el Colegio Mayor como centro educativo en el campus universitario y, por tanto, oferta conferencias y cursos a toda la comunidad universitaria. El Roncalli está abierto también a que las facultades y escuelas universitarias puedan desarrollar actividades y cursos, activando así la interrelación Universidad y Colegio.

Por último, el Roncalli actúa como centro cultural universitario aportando así un

servicio a la sociedad madrileña. En cada actividad propuesta se busca provocar el reconocimiento de la belleza del conocimiento y el valor de vivir en comunidad universitaria.

Desde sus inicios en 1968 hasta la actualidad, la realización extensa de actividades ha llevado a posicionar al Roncalli entre los Colegios Mayores de prestigio en las Universidades de Madrid. En 2009, el Colegio Mayor se integra en la Fundación Pía Autónoma de las Congregaciones Marianas, la Inmaculada y San José, perteneciente al obispado de Madrid.

Desde su fundación, el Roncalli es un apellido que llevan más de seis mil colegialas conformando esta familia universitaria abierta al mundo, al conocimiento, a la riqueza y grandeza del hombre.

Propuesta formativa del Colegio Mayor Francisco de Vitoria

El Colegio Mayor Francisco de Vitoria nace en el año 2006, trece años después de la fundación de la Universidad Francisco de Vitoria, como manifestación concreta y específica de su misión: «ser comunidad de buscadores de la verdad y el bien, que por su formación y liderazgo promueven la transformación cristiana de la sociedad y la cultura».

Desde entonces, el Colegio Mayor ha procurado ser una comunidad universitaria que interpela a cada uno de sus miembros —colegiales, formadores, personal y directores— a experimentar, identificarse y comprometerse con una formación de excelencia, en la que está presente el sentido último y la donación en el servicio a los demás, viviendo así la identidad cristiana de la Universidad.

Su modelo de convivencia, entre formadores residentes y colegiales, dinamiza la riqueza de la vida universitaria permitiendo que los colegiales hagan experiencia de vida de comunidad desde el primer día.

Los alumnos son el motor del Mayor. Al inicio del curso académico son ellos los que asumen el reto y la responsabilidad de la acogida a los nuevos colegiales y les dan la bienvenida a las diferentes asociaciones de alumnos, según sus áreas de interés. Desde allí, y con el apoyo de la dirección del Colegio Mayor, se organizan actividades de diversa índole, tales como ciclos de teatro y cine, poesía, torneos deportivos, seminarios, conferencias y talleres. Se manifiesta, a través de ellas, como una comunidad en ebullición.

El Colegio Mayor Francisco de Vitoria entronca con la tradición universitaria y pone el foco en el acompañamiento como eje de su propuesta formativa y como potenciador de la vida de comunidad. Además del acompañamiento natural y espontáneo propio del tipo de convivencia que se propone, a cada colegial se le asigna un formador con quien tiene encuentros periódicos durante el curso académico. En ese camino de acompañamiento, el colegial, en diálogo con su formador, profundiza en su conocimiento personal, en el descubrimiento de la grandeza de la vida universitaria y desarrolla el gusto por saber, crecer y superarse.

El deseo de explicar con claridad a los colegiales qué es lo que el Colegio Mayor Francisco de Vitoria les propone vivir, hizo que en el curso 2012-2013 se desarrollara una rúbrica que permite que cada colegial, en diálogo personal con su formador, reflexione visualizándose a la luz de cada uno de los pilares colegiales. El joven se pregunta «dónde estoy hoy» y «a dónde quiero ir» y se compromete con acciones concretas para ponerse en camino. Esta reflexión dialogada parte de la descripción de los pilares a través del modo general en que estos se viven en el Mayor, pero consigue alcanzar una dimensión personal. El colegial se reconoce en ellos y aterriza la reflexión revisando su presente y proyectándose hacia el futuro. Desde entonces y hasta hoy, esta rúbrica ha continuado evolucionando, enriquecida por la experiencia de cientos de

colegiales y por el equipo de formación y dirección del Colegio.

Este trabajo ha permitido alcanzar las siguientes conclusiones que merecen posteriores y mayores espacios de profundización: (1) El Colegio Mayor, a través de la vida de comunidad, propone a los colegiales que se planteen una vida universitaria de excelencia. (2) Esa excelencia se define como el deseo y empeño en el desarrollo de la dimensión intelectual, afectiva, volitiva y espiritual de la persona, de forma integrada. (3) El desarrollo de una rúbrica de competencias (conocimientos, actitudes y destrezas naturalmente desarrolladas en la vida de comunidad colegial) supone un apoyo valioso para potenciar esa integración porque permite a colegiales y formadores tener mayor conciencia del desarrollo que está teniendo lugar. Si bien se inicia desde comportamientos observables, la reflexión no está limitada a ellos, sino que se ofrecen como punto de partida para una reflexión integrada, rica y comprometida.

En la experiencia con colegiales veteranos y antiguos colegiales se ha podido ver, y ellos así lo manifiestan, que han crecido, que han madurado, que se han conocido más por convivir en el Colegio Mayor. Al ser la realidad de la madurez, del crecimiento, del conocimiento personal, un ámbito por definición misterioso por la grandeza que supone, vemos que en todos los colegiales tiene un lenguaje común, el del encuentro. Valoran las personas que han conocido, las conversaciones que han mantenido, el haber sido escuchados, el haber ayudado, etc. El encuentro en el Mayor es motor del desarrollo de la dinamis propia de la vida de comunidad. Actualmente, la rúbrica está siendo probada en antiguos colegiales, colegiales veteranos y nuevos colegiales. Se ha presentado al Rectorado de la Universidad y al Departamento de Innovación Docente.

Si bien la rúbrica está presente en todas las tutorías y mentorías (y, de hecho, se presenta en el primer encuentro entre formador y colegial), se trabaja con ella en el encuentro de balance que tiene lugar después del cierre de cada cuatrimestre (enero y mayo). Permite ordenar el diálogo que tienen los formadores con los colegiales en las tutorías/mentorías. Entendiendo por ordenar el diálogo que el colegial y el formador puedan tener presentes un amplio abanico de campos de

acción en los que se puede estar trabajando. Supone una oportunidad para tener una mirada amplia, más elevada, que en el normal de los encuentros. El colegial y el formador van más allá de la acción diaria motivando la reflexión por el sentido.

Hay que tener en cuenta que en cada uno de los tres pilares se han escogido de dos a cuatro competencias a modo de ejemplo. Esto quiere decir que los pilares no se agotan en el desarrollo de estas competencias (el bien no es igual a la acción humana), pero que estas pueden ser motor para una reflexión, contemplación y acción ética mayor.

A modo de síntesis, el Colegio Mayor Francisco de Vitoria entiende que la formación de los miembros de la comunidad necesita de la libertad individual (y ese movimiento de la voluntad es progresivo) y que el encuentro de sus miembros se da al reconocer que se comparten valores y anhelos. Un colegial o un formador que se incorpora a la comunidad del Colegio Mayor, a medida que camina en la comunidad va descubriendo su valor intrínseco, adhiriéndose a él y consecuentemente creciendo en libertad.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta comunicación se ha querido exponer la nobleza de la misión de los Colegios Mayores universitarios. A través de la vida comunitaria responden de manera particularísima a los anhelos e inquietudes de los estudiantes universitarios.

Recordar los acontecimientos que iniciaron el movimiento de Mayo del 68 nos pone en la esencia de la pregunta por la misión de la Universidad y de los Colegios Mayores. ¿Qué deben procurar estas instituciones sino la formación integral de los universitarios para que puedan hacer uso de su libertad con

responsabilidad e influir positivamente en el devenir de la historia? Posibilitar «el camino hacia la verdad completa compromete también al ser humano por entero: es un camino de la inteligencia y del amor, de la razón y de la fe», apuntaba el papa Benedicto XVI en su discurso a profesores universitarios durante el encuentro que mantuvo con ellos en El Escorial el 19 de agosto de 2011.[2]

En ese sentido, la actualidad de los Colegios Mayores como institución educativa es absoluta. Desde el medievo hasta nuestros días, constituyen para los estudiantes una oportunidad para vivir la universidad en profundidad. Han permanecido a lo largo de la historia de la mano de la Universidad para posibilitar que alumnos de diferentes orígenes cursen sus estudios en un ambiente de vida comunitaria que favorece el saber y la búsqueda de la verdad. En ellos se han forjado hombres y mujeres que se lanzan a la vida adulta con una experiencia de amistad sincera trabada en la comunión de altos ideales.

Señalábamos que Universidad y Colegio Mayor se necesitan mutuamente, pues son complementarios. Más bien podríamos concluir que, atendiendo especialmente la Universidad a la búsqueda de la verdad, el Mayor ha de volcarse con todos los medios disponibles a mostrar la belleza de la persona, del saber y del mundo. Desde luego, esta afirmación puede parecer reduccionista si no se especifica que Universidad y Colegios Mayores han de dirigirse a la persona completa, de manera integrada. De lo contrario, no les será posible alcanzar su misión. Asimismo, ambas instituciones deben aspirar a que el descubrir la verdad y la belleza de la realidad comprometa a los alumnos con el desarrollo de la ciencia y la cultura al servicio de la sociedad.

En el siglo XXI, cuando la Universidad es cuestionada en su misión, la vida y la formación de los Colegios Mayores son un recordatorio de su identidad, que Alfonso X definió como «ayuntamiento de maestros y escolares con voluntad y entendimiento de aprender los saberes». Sus comunidades, abiertas a la vida universitaria, son fermento en las aulas de este ideal.

En ese sentido, nuestros Colegios Mayores, Roncalli y Francisco de Vitoria, procuran contribuir a la educación universitaria española. Sus programas formativos, en desarrollo y mejora constante, ofrecen una guía segura para los jóvenes que eligen vivir fecundamente la universidad y prepararse adecuadamente para los desafíos futuros.

BIBLIOGRAFÍA

AGEJAS, A. (2013). La ruta del encuentro. Una propuesta de formación integral en la universidad. Madrid: Editorial Universidad Francisco de Vitoria.

BENEDICTO XVI (2011). Encuentro con los jóvenes profesores universitarios, Basílica de San Lorenzo de El Escorial, Madrid. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html

DERRICK, C. (1997). Huid del escepticismo. Madrid: Encuentro.

DOMÍNGUEZ PRIETO, X.M. (2017). Llamada y proyecto de vida. Madrid: PPC.

JASPERS, K. (2013). La idea de la Universidad. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.

LLANO, A. (2003). Repensar la Universidad. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.

LÓPEZ CAMBRONERO, M.; MERINO ESCALERA, F. (2018). Mayo del 68. Cuéntame cómo te ha ido. Madrid: Encuentro.

MARTÍNEZ FERROL, M. (1978). Radiografía del Colegio Mayor. Madrid: Playor.

ORTEGA Y GASSET J. (2007) Misión de la Universidad. Madrid: Alianza Editorial.

ORLANDIS, J. (1967). La crisis de la universidad en España. Madrid: Rialp.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, A. (2004). Los orígenes de la Universidad: las piedras y las almas de las universidades medievales. Conferencia pronunciada en el VI Congreso de Católicos y Vida Pública. Zaragoza: ARBIL, Anotaciones de Pensamiento y Crítica, editado por el Foro Arbil. Recuperado de http://www.arbil.org/(85)univ.htm

THIERRY NOISETTE, T (2018). Mai-68: et tout commença par une histoire d'accès aux chambres des filles. Nouvel Observateur. Recuperado de www.nouvelobs.com/histoire/20180322.OBS4041/mai-68-et-tout-commenca-par-une-histoire-d-acces-aux-chambres-des-filles.html

ANEXO

Rúbrica de autoevaluación del Colegio Mayor Francisco de Vitoria.

En la tutoría[3] se dispone de dos documentos, uno en papel que recoge

comportamientos observables y otro informatizado (aula virtual) que permite el posicionamiento en el desarrollo de la competencia. En diálogo con el formador (y esta es la clave), a partir del documento de comportamientos observables, el colegial toma conciencia de si las decisiones tomadas por él para su crecimiento como universitario han sido llevadas a cabo y en qué medida (de 1 a 4) durante el cuatrimestre. Una vez hecho esto, se posiciona en la rúbrica del aula virtual identificando su grado de desarrollo actual en la competencia. Es importante decir que no se está evaluando en términos de muy mejorable a excelente (de hecho, el documento que tienen los alumnos no permite ver las categorías), sino que se sitúa en la descripción que más se ajusta a su realidad. Por último, el colegial decide y pone por escrito qué objetivo/s de desarrollo desea plantearse para el siguiente período y cuál o cuáles van a ser sus siguientes pasos. El ponerlo por escrito y hacerlo en diálogo con el formador genera compromiso y mayor motivación. La consecuencia más trascendente es que hay mayor conciencia (tanto del colegial como del formador) de lo ilusionante de la realidad de la convivencia colegial por la contemplación de su propia belleza: yo soy con otros. Nótese que la descripción del excelente contempla la dimensión de servicio de cualquier competencia (de entrega, de encuentro, de amor) y es a la que se aspira sin conseguirse nunca acabadamente. Esta realidad lejos de ser frustrante es motivadora y dinámica.

Ejemplo de rúbrica cumplimentada por un colegial.

---

[1] Entendemos que son formadores aquellos educadores que tienen especial vocación al acompañamiento educativo y reciben la capacitación específica que cada Colegio Mayor considere necesaria para llevar adelante el programa formativo del Mayor junto con el equipo directivo.

[2] Comentaba el Santo Padre en aquel discurso que «ciertamente, cunde en la actualidad esa visión utilitarista de la educación, también la universitaria,

difundida especialmente desde ámbitos extrauniversitarios. […] Sabemos que cuando la sola utilidad y el pragmatismo inmediato se erigen como criterio principal, las pérdidas pueden ser dramáticas: desde los abusos de una ciencia sin límites, más allá de ella misma, hasta el totalitarismo político que se aviva fácilmente cuando se elimina toda referencia superior al mero cálculo de poder. En cambio, la genuina idea de Universidad es precisamente lo que nos preserva de esa visión reduccionista y sesgada de lo humano».

[3] Encuentro de carácter formal entre el colegial y el formador al que se aludía en el apartado «Propuesta formativa del Colegio Mayor Francisco de Vitoria».

V

Familia

LAS MUJERES SIGUEN SIENDO MADRES, ESPOSAS, COMPAÑERAS E HIJAS A PESAR DE LOS CAMBIOS SOCIALES

Cristina Ruiz-Alberdi Fernández

INTRODUCCIÓN

Vemos, a través de la historia, que cuando aparece una revolución suele haber un descontento social y, normalmente, coincide con una depresión económica o falta de libertades. Esto ocurrió cuando las mujeres alzaron su voz en la Revolución francesa, que lo manifestaron en los cuadernos de quejas (Varela, 2013). La revolución de Mayo del 68 comenzó en la universidad, los jóvenes denunciaban el difícil acceso a la vida profesional. Como resultado de esas reivindicaciones los franceses consiguieron grandes ayudas sociales para hijos, mayores, etc. (Sáenz de Miera, 1976). Diferentes grupos sociales tomaron la palabra y las mujeres también.

Ahora nos encontramos en la tercera ola del feminismo y los problemas de las mujeres continúan; problemas como el maltrato, la diferencia salarial, la mutilación genital, la falta de derechos y libertades civiles, las rupturas de las parejas, la soledad de los niños y, como resultado, la infelicidad y la falta de sentido de muchas vidas.

Edith Stein, después de celebrar el voto femenino en Alemania en 1918, consideraba que la mujer podía acceder a cualquier profesión porque estaba capacitada para ello y, además, la sociedad necesitaba de la presencia femenina con todo su potencial específico. Sabía que venía un gran cambio de vida para

las mujeres y esto les produciría una sobrecarga si la sociedad y los hombres no evolucionaban a la vez que ellas.

Esta filósofa reflexionó en la especificidad femenina y cómo podría la mujer tener una vida plena. Sabía que, a pesar del cambio de estilo de vida, la mujer seguiría siendo madre, esposa e hija y necesitaría ayuda, así como llenar de sentido su vida.

1. EL PENSAMIENTO FEMINISTA DE EDITH STEIN

1.1. La especificidad femenina

Los años posteriores a la Primera Guerra Mundial fue la época que Edith Stein vivió la juventud. Alemania disfrutaba de un esplendor cultural que cubría el descontento social que el país estaba sufriendo por la crisis económica y la falta de valores.

Edith Stein defendió las libertades y derechos civiles de las mujeres en un momento difícil. Años más tarde, solía decir: «Las chicas que hoy hacen su bachillerato y van a la universidad ya no saben en su mayoría absolutamente nada de cuántas asambleas, escritos, peticiones al Parlamento y autoridades gubernativas fueron precisas hasta que en 1901 se abrieron finalmente a las mujeres las universidades alemanas» (Stein, 1998, p. 173).

Le preocupaba que, con el acceso de las mujeres a la vida profesional, se produjese un conflicto de la relación entre los sexos y añadía:

Debemos tener claro que nos encontramos en los comienzos de un gran cambio cultural, por lo que experimentamos las enfermedades infantiles, y que todavía hay que hacer un trabajo verdaderamente fundamentado; de hecho, debemos volver sobre la naturaleza del hombre y de la mujer (Stein, 1998, p. 47).

Para Stein la mejor manera de reflexionar era reconociendo y aceptando la diferencia de las naturalezas del hombre y de la mujer. Para desarrollar su teoría feminista partió de la Biblia y acudió al Génesis (I, 26-28) y se preguntaba: ¿qué ha ocurrido durante tantos años para que la mujer no haya podido acceder a la cultura?, ¿por qué ha sucedido esto siendo contradictorio a la concepción cristiana del hombre y de la mujer? Ella lo atribuye a una mala interpretación de los textos sagrados que derivó hacia el pecado de dominio del hombre.

Repasando el Génesis descubre que en el relato bíblico se observan las tres naturalezas del hombre y la mujer, cada una de ellas dependiendo de su relación con Dios. La naturaleza originaria es la que encierra la misión que Dios da al hombre y a la mujer al crearlos. El relato muestra que los dos tienen las mismas capacidades, pero distintas actividades y, como son compañeros, tienen una misión conjunta. La naturaleza caída, que surge con la llegada del pecado, rompe la armonía y el equilibrio. Y la tercera naturaleza es la redimida, que es aquella que proviene de la venida de Jesucristo, que permite la redención, esto supone la vuelta a lo que Dios quería para el hombre y la mujer.

La misión es para los dos: ser a imagen de Dios, crear descendencia y dominar la tierra. Ahí no se especifica la misión de cada uno, «se supone que cada uno tiene su actividad propia» (Stein, 1998, p. 49).

Este capítulo del Génesis le sugiere a nuestra autora varias preguntas: ¿por qué el tentador se acercó a Eva primero? Lo razonaba así: «El hecho de que el tentador se acercara primero a la mujer podría significar que en ella pudo

encontrar un acceso más fácil, no porque la mujer hubiese de moverse de suyo más fácilmente hacia el mal (de una inclinación al mal todavía estaban ambos libres), sino porque aquello que a ella se le había propuesto era para ella de mayor importancia en sí», y continuaba: «La importancia radicaba en su capacidad para la maternidad», por eso matiza: «Hay que aceptar que, de entrada, su vida había de quedar más fuertemente conmovida por aquello que tenía relación con la generación y la instrucción de la prole (Stein, 1998, p. 52).

Edith Stein defendía que la capacidad de la mujer para la maternidad tanto física como espiritual envuelve toda su persona porque su alma está presente en cada parte de su cuerpo y lo que ocurre en su cuerpo le afecta por la unión tan fuerte que hay (Stein, 1998). Esta capacidad prepara a la mujer para llevar a una vida en su cuerpo que irá creciendo dentro y más tarde fuera junto a ella (Stein, 1998, p. 94).

1.2. La relación entre los sexos

El acceso de las mujeres a la vida profesional, en el primer cuarto del siglo XX, produjo cierto desequilibrio en un ambiente inamovible donde los roles estaban muy establecidos. Esta situación la denunció Edith Stein al reivindicar la profesionalidad de la mujer, porque ella veía como las mujeres apenas desarrollaban sus vocaciones y habilidades y las animaba a que se sintiesen como una parte fundamental de la empresa o la fábrica para subsanar la dureza de las jornadas.

Nuestra autora decía que la mujer está, también, perfectamente capacitada para ser una buena compañera del hombre y crecer juntos formando una comunidad de amor, por eso reclamó la vocación de la paternidad del hombre, porque pensaba que el desarrollo de la paternidad física o espiritual equilibra la vida al hombre uniendo su cuerpo y su alma. Como una característica femenina planteaba la calidez y luminosidad de la mujer, pero la mujer puede ser

terriblemente apasionada y, si no hay un equilibrio en su vida, en lugar de dar calor puede quemar a los demás.

A Edith Stein le preocupaban las mujeres que habían renunciado a ser ellas mismas porque estaban relegadas a relaciones de pareja difíciles o completamente sometidas. En las conferencias que nuestra filósofa dio por distintos lugares de Alemania recordaba a las mujeres que debían formarse y llevar una vida espiritual rica como fuente de energía y para que su vida afectiva no perdiese la armonía.

Como base para que la relación entre los sexos fuese buena, Stein da importancia a la formación de niños y jóvenes para que sean capaces de lograr un equilibrio futuro en sus relaciones. Esto lo demuestra en su obra acudiendo a tres autores de su época y sobre ellos realiza una tipología femenina basada en la formación. Elige tres mujeres protagonistas de la literatura. La formación y la madurez de cada una les va a condicionar la relación con sus parejas (Stein, 1998).

La primera se llama Ingunn, del libro Olav Andusson de Sigrid Undset (1882-1949, Premio Nobel de Literatura en 1928). Ingunn simboliza a la mujer salvaje, sin formación de ningún tipo. Es una mujer instintiva, apasionada y con un gran corazón. Su vida es aburrida, vacía y sin sentido, no tiene retos. Su compañero, Olav, va a la guerra y su mujer lo envidia porque considera que su vida está más llena. La relación se deteriora por la falta de comunicación entre ellos y de un proyecto en común. La dificultad de Ingunn para la maternidad le supone una gran frustración.

La segunda mujer es Nora, de la obra Casa de muñecas de Henrik Ibsen (1828-1906). Esta obra fue polémica en su tiempo porque reivindicaba la situación de falta de libertad de las mujeres en el matrimonio. Nora simboliza a la mujer infantil e inmadura; está casada y ha pasado de la casa de sus padres a la vida con su marido. Sus niños son sus muñecos. Tiene una formación de cultura general, pero no ha tomado decisiones en su vida. Un buen día descubre que su

matrimonio es una mentira porque su marido no le responde como ella esperaba. Esta situación le produce plantearse las preguntas de su existencia y abandona el hogar. Busca la soledad para encontrarse y aprender a ser señora de sí misma.

La tercera mujer es Ifigenia, de la obra Ifigenia en Tauride de Goethe (1749-1832). Este personaje representa la mujer formada con la vida llena que hace el bien a todos los que la rodean. Es capaz de arriesgar su vida por defender la verdad. Ante el chantaje del rey obligándola a casarse se mantiene firme en su negativa. Hay que tener en cuenta que Goethe defendió mucho a las mujeres en su época.

Quizás el personaje que más ternura le produce a Edith Stein es Ingunn por la falta de oportunidades que ha tenido en la vida. Ve en ella un gran potencial. Nuestra autora utilizaba la metáfora al concebir a la persona humana como una planta que tiene una raíz divina; los avatares de la vida la ayudan a crecer y a desarrollarse en su esplendor o no, pero esa raíz siempre permanece ahí. En las tres mujeres nuestra autora encuentra una necesidad de sentirse amadas y de amar.

2. LA MUJER Y SU VIDA

Edith Stein defendía la capacidad de la mujer para una vida plena. Previniendo que al salir al mundo profesional tendría complicaciones, según nuestra autora, la mujer debía reforzar su vida espiritual llenando de sentido la vida para no perder las energías que las dificultades cotidianas le podrían debilitar el ánimo y la ilusión.

Al insistir en que la mujer, a pesar del trabajo, seguiría siendo madre y compañera nos quería decir que la naturaleza femenina no cambiaría. En realidad, lo que pretendía afirmar era que la mujer debía formarse bien. Le

preocupaba la soledad de muchas mujeres ante la educación de los hijos por viudez, separación o malas relaciones con sus parejas.

Nuestra autora sabía que educar a los hijos no es tarea fácil y la mujer necesita sentirse apoyada por su pareja y por la sociedad. Cuando Edith Stein hablaba de la sobrecarga que vendría a las mujeres en un futuro próximo tuvo la oportunidad de investigar en un estudio (1930) que se hizo en Berlín sobre las familias y las vidas de las mujeres.

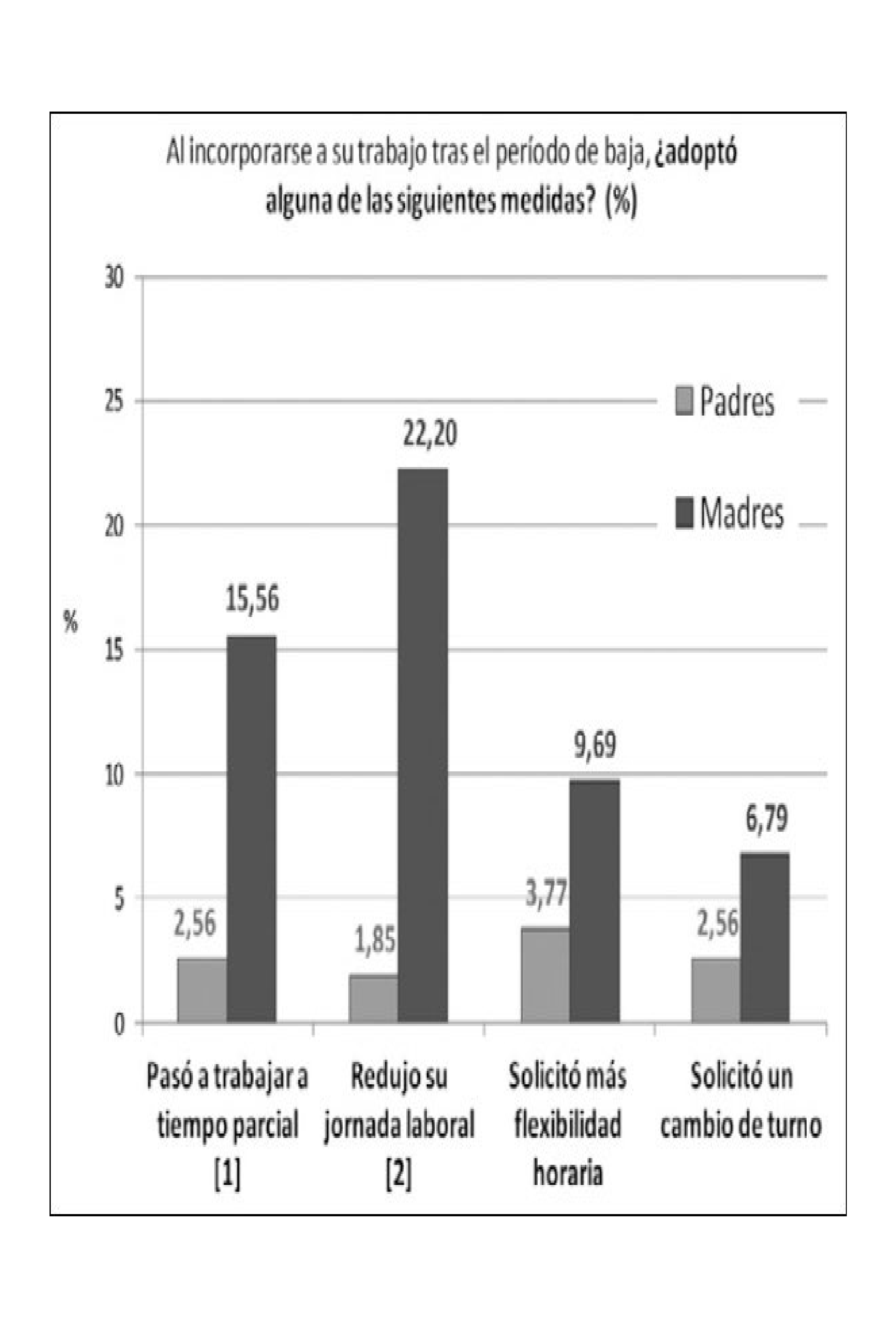
Edith Stein decía que la muestra era insuficiente porque solo se había entrevistado a 183 familias de todo tipo de estratos sociales. Es significativo observar los resultados de aquella época, porque se pudo apreciar que las mujeres eran las que asumían la responsabilidad de la familia, los problemas de la educación de los hijos y a veces también las penurias económicas (Stein, 1998, p. 172).

Stein comentaba que ya se notaba un cambio generacional porque las edades de las mujeres eran de trinta y cinco a cincuenta años, porque si hubiesen sido más jóvenes, habría habido otro resultado, se hubiesen visto otro tipo de relaciones, y añadía: «Seguramente encontraríamos aquí más matrimonios sin hijos, separados, y relaciones solubles. Y cómo será en las próximas generaciones no podemos preverlo» (Stein, 1998, p. 331).

Teniendo en cuenta toda la liberación que ha conseguido la mujer, hemos querido contrastar la situación que ocurría hace casi un siglo con la actualidad, y hemos ido a un estudio de Laura Sagnier (2018) donde se ha investigado a mujeres en edades comprendidas entre los dieciocho y sesenta y cuatro años en la mayoría de las comunidades autónomas. Es una investigación muy amplia y completa, por lo que nos centraremos en lo que se relaciona con nuestro tema. (Se ha entrevistado a 2 400 mujeres que son estadísticamente representativas del target objeto de estudio, quince millones de mujeres mayores de edad, residentes en España y que usan habitualmente internet).

La temática era la pareja, los hijos, el trabajo remunerado, el trabajo no remunerado, familia extendida (madre, padre), amigos y tipo de entorno. Se ha visto hasta qué punto se sienten las mujeres felices y qué influye en su felicidad.

Revisando la sobrecarga, los datos son preocupantes: «Las mujeres soportan el 74 % de las tareas de la casa y casi el triple del trabajo en el cuidado y la educación de los hijos […]. Faltarían entre dos y tres generaciones para que se igualen el peso de la madre y el padre […]. Hay un gran abismo entre el escenario que imaginan las mujeres que no conviven en pareja o que no han tenido hijos, pero sí les gustaría tenerlos, y la realidad a la que se enfrentan las que sí conviven con su pareja o tienen hijos». (Sagnier, 2018, p. 33). En un estudio realizado por la Universidad Complutense, en el año 2016, sobre la conciliación de la vida familiar y laboral entre las parejas con hijos de la Comunidad de Madrid, se investigaron 1 785 hogares de diferentes barrios y contextos sociales. En tal sentido, viendo la preocupación de las mujeres por la situación en casa, observamos un dato significativo:


Al incorporarse a su trabajo tras el período de baja, ¿adoptó alguna de las siguientes medidas? (%)
30
25
20
15
10
5
0
%
Padres
Madres
15,56
22,20
9,69
6,79
2,56
1,85
3,77
2,56
Pasó a trabajar a tiempo parcial [1]
Redujo su jornada laboral [2]
Solicitó más flexibilidad horaria
Solicitó un cambio de turno

Fuente: «La conciliación de la vida familiar y laboral entre las parejas con hijos de la Comunidad de Madrid». UCM y Comunidad de Madrid. Recuperado de: https://www.ucm.es/…/85-2017-02RESULTADOS%20preliminares%20Encuesta…

[1] Pasó de trabajar a tiempo completo a trabajar a tiempo parcial.

[2] Redujo su jornada semanal en unas pocas horas (sin pasar a tiempo parcial).

La gráfica nos muestra como las mujeres después de la maternidad son capaces de reducir jornadas laborales o buscar otras opciones para facilitar la asistencia y cuidado a los hijos.

En el estudio de Sagnier (2018), en el tema de la relación con su pareja, se observa que lo que más buscan las mujeres para ser felices es que sea cariñosa, detallista y que la escuche. En ese sentido, lo que las hace más infelices es la falta de sinceridad, poca libertad y poca contribución a los gastos familiares; esta actitud es comprensible en las mujeres sobrecargadas que compatibilizan tantas tareas a lo largo del día. También vemos como la relación con la pareja es decisiva en su felicidad global.

Sobre los hijos, la maternidad es algo non grato para más de una quinta parte de las mujeres. En este resultado podrían influir muchos factores, pero se ha visto que la mayoría de esta quinta parte pensaba que ser madre era más fácil, y uno de los problemas que más les afecta es ver a un hijo infeliz (Sagnier, 2018, p. 19).

En cuanto al trabajo, el 42 % de las mujeres remuneradas en su trabajo no están contentas, reconocen que solo les aporta dinero, si no fuese porque lo necesitan, lo dejarían. Solo el 18 % trabajaría sin necesitar el dinero. Las más felices son

las funcionarías porque lo compatibilizan con la vida familiar.

Se ha visto que las mujeres se plantean su vida y están dispuestas a mejorar. Con los años se vuelven más seguras de sí mismas; en cambio, la personalidad y la actitud ante la vida tiene poca relación con la edad. Otro punto interesante de esta investigación es la tipología de mujeres que se establece en función de su situación ante la pareja, los hijos y el trabajo. Cada tipo muestra el índice de felicidad.

Podríamos resumir comentando que el grupo de mujeres que marca un índice más alto es el del perfil llamado «puedo con todo», marcado en un 8,4. En este perfil se dan situaciones donde la pareja tiene un proyecto en común, se reparten las tareas domésticas y todo está compartido. La edad media es de cuarenta y dos años. Este perfil supone el 8 % de las mujeres entrevistadas.

El siguiente perfil en felicidad alta (el 12 % de las mujeres) es el de: «las amas de casa», el índice es de 7,9. Son mujeres que de media tienen cincuenta años, tienen experiencia en el mundo laboral y se sienten felices dedicándose a la familia (Sagnier, 2018: 31). La edad media es de cincuenta años.

Las que tienen el índice de felicidad más bajo, un 6,5, son «las mujeres agotadas», representan el 7 % de mujeres entrevistadas. Desgraciadamente, tienen muchos problemas, algunas están solas y con pocas expectativas en sus vidas, o porque no las han conseguido, o porque piensan que ya es tarde y difícil. La media de edad es de cincuenta y un años.

El perfil más numeroso (18%) es el de las mujeres «en estado de guerra», estas no suelen tener un reparto de tareas equilibrado, se sienten inseguras, trabajan en ocupaciones que no les gustan y descansan poco. La edad media es de 44 años.

CONCLUSIÓN

De la especificidad femenina que nos hablaba Edith Stein hace un siglo, a pesar de los cambios de estilo de vida, hemos podido observar que se mantiene en la mujer una necesidad de amar y sentirse amada. La relación con su pareja les condiciona de una manera decisiva su vida y añoran una comunidad de amor. El perfil de mujeres más felices son las que se sienten queridas y comparten las tareas y viven un proyecto común.

De la defensa que hace Edith Stein de la vocación hacia la maternidad, comprobamos que uno de los motivos de la felicidad de las mujeres es ver a sus hijos felices y, si es necesario, renuncian a oportunidades laborales. Si, de verdad, considerásemos la maternidad, así como la paternidad, una vocación, se podría evitar unas falsas expectativas que, a posteriori, provocan frustración.

En cuanto al sentido de la formación de la que habla Edith Stein, cuando establece la tipología femenina, creo que le da un sentido más amplio refiriéndose a una formación para la vida. Como explica Benedicto XVI (2012): «Solo las alegrías más verdaderas son capaces de liberar en nosotros aquella sana inquietud que conduce a ser más exigentes —querer un bien mayor, más profundo— y a la vez a percibir siempre con más claridad que nada finito puede llenar nuestro corazón».

Hoy, el término formación va dirigido, especialmente, al ámbito académico profesional. Realmente, sería interesante preguntarnos si los padres hablan con sus hijos de lo que significa ser madre y compañera para la vida y ser padre y compañero.

La sobrecarga de las mujeres y la soledad de muchas de ellas, ante tantas dificultades personales y familiares, sigue ocurriendo. Esta situación reclama una formación sólida de los jóvenes y una necesidad de una auténtica conciliación laboral y familiar.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Bonnie S; ZINSSER, Judith P. (1998). Historia de las mujeres. Una historia propia. Crítica, Barcelona.

BENEDICTO XVI. Catequesis sobre el Deseo de Dios. Vaticano, 7 de noviembre, 2012. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html (Visitado el 18 de junio de 2018).

BUTLER, Judith (1999). El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Paidós, México D. F.

EVANS, Richard (1977). Las Feministas. Los Movimientos de emancipación de la mujer en Europa, Norteamérica y Australasia, 1840, 1920. Siglo XXI, Madrid.

GOETHE, Johann Wolfang von (1869). Ifigenia en Tauride. Traducción de Gaspar Cuellar. Madrid.

IBSEN, Henrik (1999). Casa de muñecas. Cátedra, Barcelona.

SÁENZ DE MIERA, Antonio (1976). La crisis social en MAYO DEL 68 en Francia. Ibérico Europea de ediciones, Madrid.

SAGNIER, Laura (2018). Las mujeres hoy. Cómo son, cómo piensan y cómo sienten. Editorial Planeta Deusto, Barcelona.

STEIN, Edith (1998). La mujer. Palabra, Madrid.

— (2003). Escritos antropológicos y pedagógicos. Monte Carmelo. Obras Completas. T, IV, Burgos.

UNDSET, Sigrid (1956). Olav Aundusson. José Janés, Barcelona.

UCM. Encuesta sobre la Conciliación de la vida familiar y laboral de las parejas con hijos de la Comunidad de Madrid. 2016. https://www.ucm.es/…/85-2017-02-17-RESULTADOS%20preliminares%20Encuesta… (Visitado el 18 de junio de 2018).

VARELA, Nuria (2013). Feminismo para principiantes. Editorial Zeta Bolsillo, Madrid.

VI

Bioética

LA PRIMAVERA DIGITAL: EL ESPÍRITU DEL 68 Y LA SINGULARIDAD TECNOLÓGICA

Rafael Monterde Ferrando

INTRODUCCIÓN

Con esta comunicación pretendo conectar y establecer una relación de continuidad entre la revolución del 68 y el proyecto transhumanista que se está desarrollando en nuestro presente. La conexión, además de poder establecerse mediante los hechos históricos, es posible gracias a los proyectos científicos y sociológicos de los años de la Guerra Fría y que persisten hasta hoy.

El punto de partida para desarrollar la relación entre la revolución del 68 y la cultura transhumanista es una obra de Luc Ferry, titulada La revolución transhumanista. En ella, Ferry afirma explícitamente que el transhumanismo está basado, en parte, en la herencia cultural del 68. El marco cultural para entenderlo es el ideal ilustrado de emancipación de la naturaleza, expresado, por un lado, en el desarrollo de la tecnología y, por otro, una concepción de la naturaleza humana como algo no sujeto a las leyes físicas, es decir, como algo superior a ellas, eso que se ha llamado sujeto moderno o simplemente el yo.

Ferry establece la relación entre el 68 y el transhumanismo cuando enumera las herencias culturales de este movimiento. Entre ellas dice que está, como se acaba de decir, la influencia del humanismo ilustrado, cuyo germen es la obra de Pico della Mirandola, así como el desarrollo optimista de la razón científica moderna o la ciencia ficción. Lo que interesa aquí es que concluye la enumeración del

patrimonio cultural transhumanista diciendo que tiene «una filiación asumida con la contracultura de los años sesenta, feminista, ecologista, igualitarista, libertaria y deconstruccionista, en la tradición del famoso “falo-logo-blanco-centrismo” del que hablaba Derrida, una de las herencias filosóficas de lo “políticamente correcto” estadounidense.» (Ferry, 2016, p. 40).

A partir de este cribado de influencias, el filósofo francés analiza y critica el transhumanismo como una revolución en toda regla, como una transformación que afecta no solo al desarrollo vital de los individuos humanos, sino a todas las sociedades de las que forman parte. Ello se debe a la influencia que tienen las nuevas tecnologías, las llamadas tecnologías disruptivas, en la sociedad global.

EN EL PRINCIPIO ERA… LA TÉCNICA

Quizá parezca que el espíritu tecnófilo transhumanista y su visión del ser humano sean herederos de la contracultura del 68 por lo que se acaba de decir, pero lo cierto es que esta última en realidad es heredera del desarrollo tecnológico habido durante la tercera revolución industrial y que se concretó, por ejemplo, en el desarrollo armamentístico de la II Guerra Mundial. ¿Por qué? Precisamente porque la contracultura del 68 no sería posible sin la sociedad industrial de la posguerra mundial. Es prácticamente una reacción contra la cultura de la restauración de Occidente tras la destrucción que padeció.

Se puede decir que el auténtico germen de la revolución del 68 es el desarrollo de la tecnología. Porque ¿acaso no es la técnica la auténtica revolución humana, el comienzo de toda revolución? Gracias al desarrollo de la técnica es posible concebir al ser humano como aquel que adapta el medio para la satisfacción de sus necesidades. La técnica es de suyo un acto revolucionario, ya que, como dice Ortega:

La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan, a ser posible, anuladas por dejar de ser problema su satisfacción. […] Pues eso hace la técnica, precisamente eso: ponernos el calor junto a la sensación de frío y anular prácticamente esta en cuanto necesidad, menesterosidad, negación, problema y angustia (Ortega y Gasset, 1965, p. 22).

Con la técnica, el hombre se hace independiente de la naturaleza y, gracias a ello, es creativo, transformador. La técnica separa al hombre del mundo natural y pone este último a su disposición. En este sentido, la técnica permite desarrollar el espíritu lúdico y artístico del ser humano, del que tanto se nutre la cultura del 68. Hay un vínculo entre vida meditativa y cultura técnica. Por eso, es oportuno el título de la obra de Ortega, Meditación de la técnica, porque la meditación y la técnica son indisociables: la una depende de la otra porque son correlativas.

Es evidente que John Lennon no habría podido difundir su Imagine sin disponer de una tecnología de comunicación de masas y nutrir la imaginación de los jóvenes de su tiempo con un modelo de felicidad basado en la superación de todos los límites culturales de su contexto social. No cabe duda de que la cultura pop-rock del momento necesitó, para ser tal, de la existencia del gramófono y su desarrollo, por ejemplo.

Que arte y técnica son sinónimos puede verse en su raíz etimológica, pues ambos proceden de la palabra griega téchne. La vida humana, además, no puede pensarse sin el desarrollo de la técnica, como hemos visto. La capacidad técnica le permite crear un mundo, una cultura que aprovecha la naturaleza y crea un manto transformador de la realidad que, en cierto sentido, es totalmente innecesario y superfluo para el orden natural de las cosas.

Sobre ese manto superfluo de la cultura vive su existencia el ser humano y se crea a sí mismo dando sentido a su vida. Un sentido que lo emancipa ya del mundo natural y lo libra de ser un animal más. Podemos verlo claramente en

estas palabras de Ortega:

En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar. La vida humana, pues, trasciende la realidad natural, no le es dada como le es dado a la piedra caer y al animal el repertorio rígido de sus actos orgánicos —comer, huir, nidificar, etc.—, sino que se la hace él, y este hacérsela comienza por ser la invención de ella. ¿Cómo? La vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica… una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico? (Ortega y Gasset, 1965, p. 37).

La pregunta de Ortega es muy pertinente para entender lo que quería decir John Lennon en Imagine. Lo que el hombre aporta con su imaginación es el mundo de lo posible, es el poder de crear transformando lo dado. Es una forma de estar más allá de lo real que lo emancipa de las leyes de la naturaleza, y, curiosamente, es la naturaleza la que lo ha dotado, si se puede decir así, de esa capacidad imaginativa, creativa y fundadora de mundos. Por eso dice Ortega:

El ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero por otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural —una especie de centauro ontológico—, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella […], su porción extra-natural no es, desde luego y sin más, realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo (Ortega y Gasset, 1965, p. 41).

Se puede decir, en consecuencia, que técnica e imaginación van de la mano para

entender qué es la naturaleza de lo humano, ese centauro ontológico de Ortega. El asunto que nos importa aquí es que la radicalización del proyecto de transformar el mundo natural y lograr la emancipación es lo que produce un espíritu revolucionario y antinómico. Espíritu que busca, además de transformar la realidad, acabar con ella quedándose en el espacio de la imaginación como si fuera algo absoluto y más verdadero que la realidad dada. Actitud propia de los que aceptan las utopías que inspiran las acciones revolucionarias.

CALIFORNIA, 1968

La utopía es la manera de otorgar realidad a los fantasmas de la imaginación, dicho en términos aristotélicos. Es la ontologización de la fantasía. Esa ontologización se encarnó en los lemas propagandísticos del summer of love californiano de 1967 y del mayo francés de 1968. Aquí nos vamos a centrar en la cultura desarrollada en la California de los años sesenta.

Para que sea más palmaria la relación entre la tecnocracia y el espíritu del 68, es necesario decir que son dos formas de considerar la emancipación humana. La radicalidad del 68 puede expresarse con esta frase de Herbert Marcuse: «Seamos realistas, pidamos lo imposible». Frase que a nivel filosófico no es nada trivial, pues encarna perfectamente la definición de omnipotencia divina usada por Guillermo de Ockham en el siglo XIV.

Para el teólogo franciscano, la omnipotencia de Dios es posible porque no agota su capacidad de crear cuando crea el mundo. Es decir, que lo creado, lo real y actual, no agota la creatividad divina. Lo real es lo limitado y finito, lo que ya no puede ser de otra manera. En cambio, lo posible es lo increado, que es infinito, y es lo divino por antonomasia. Pero ¿cuál es el espacio de lo posible? El pensamiento y la imaginación de Dios, por decirlo vulgarmente, que se identifican con su voluntad. Por tanto, la imaginación es lo infinito y su elemento para expresarse infinitamente es el tiempo. Aquí es posible ver una

especie de inmanentización de Dios en la historia, asunto tremendamente moderno y que excede los límites de esta comunicación, pero que es pertinente.

¿Qué tiene que ver esto con la frase de Marcuse? Tiene que ver en este punto: la posibilidad de lo imposible. Lo imposible para Ockham era que el infinito de posibilidades se consumara en un solo acto creativo. Ello implicaría que en su posibilidad creativa Dios agotaría todos sus actos posibles en uno solo haciendo una especie de totalidad infinita; es decir, que el infinito, lo imposible, fuera real. Este acto provocaría una especie de síntesis de infinito-finito que cerraría el tiempo histórico haciendo de tiempo y eternidad una misma cosa.

Esta síntesis de finito-infinito quizá supondría una contradicción en el seno del ser divino, porque su omnipotencia, constituida por su creatividad, quedaría consumada y, con ello, su propia existencia. Con ello, Dios sería ontológicamente ateo o, más bien, no sería de manera definitiva nada. Esto lleva a hacerse la pregunta de si Dios ha podido dejar de crear alguna vez, es decir, si realmente Dios ha creado ex nihilo o si la nada antes de la creación ha podido darse en algún momento de la eternidad. También si, en sentido estricto, hay diferencia entre Dios y la naturaleza. Pero son cuestiones que aquí no nos corresponde responder.

Volviendo al tema, a partir de Ockham se puede entender que este es el significado profundo de la frase de Marcuse: está anunciando que el 68 es un intento de consumar la historia. Es el momento en el que la eternidad se hace presente gracias a los bailes dionisíacos y psicodélicos de la contracultura de sexo, drogas y rock’n roll.

De alguna manera, el 68 simboliza una especie de teofanía. Es una vuelta a lo infinito y a lo primordial, a lo amorfo. Así, los festivales del Summer of Love o de Woodstock, entre otros, pueden ser considerados una manifestación de danzas cósmicas de las sociedades industrializadas, en las que se anuncia el gran año cósmico que es el propio 68. El espíritu del 68 constituye, en consecuencia, una

auténtica visión del mundo.

En este sentido, el del gran año cósmico, es adecuado decir que el 68 es una revolución, tomando el término de la noción de los movimientos de los astros, que se denominan revoluciones. Una revolución, en términos astronómicos, es el final y el comienzo del ciclo del movimiento circular de las estrellas y los planetas.

El 68 fue un cambio de ciclo cultural o cósmico, un acontecimiento revolucionario: fue un acontecimiento porque simbolizaba una fusión de tiempo y eternidad; fue revolucionario porque esa fusión se celebró con la cultura chamánica de las drogas y el rock'n roll.

El 68 es el retorno a la visión cíclica y arcaica del tiempo en tanto que es una forma de trascender y de emanciparse del tiempo lineal de la historia y llegar a una edad dorada y eterna. Hay que hablar del mito del 68. Mito que se ha convertido en una manera evocar y rememorar ese momento áureo del 68, un in illo tempore arcaico.

EL ESPÍRITU DE SILICON VALLEY

Además del summer of love, en California se desarrollaron en la década de los sesenta de manera paralela una cultura tecnófila y una contracultura que se fusionaron en los años setenta. Esa fusión es lo que se puede llamar el espíritu de Silicon Valley.

El año 1968 representa para la estructura del complejo militar-industrial de Estados Unidos un año de logros. Es el año en el que la misión Apolo VIII logró

contemplar la cara oculta de la Luna, así como el de la consolidación del proyecto genuino de internet, creado por la Agencia DARPA, la red ARPANET.

Lo importante de Silicon Valley es que representa un espíritu contracultural basado en la tecnología. Silicon Valley es lo propiamente revolucionario. Se puede ver ese espíritu en empresas como IBM o HP, que son las que representan el origen de los tecnólogos rompedores de los primeros años de Silicon Valley en la década de 1940.

La contracultura tecnológica es descrita con precisión por Érik Sadin en su obra La silicolonización del mundo. En ella afirma que:

El ADN original de Silicon Valley es el cuestionamiento de un marco existente que se juzga obsoleto movido por una visión industrial portadora de futuro y apenas balbuceante, mezclada a su vez con el sueño americano de la realización de sí mismo gracias al coraje, al esfuerzo y a la tenacidad. Alía una intuición audaz, una iconoclasia discreta y una «visión individual» capaz de crear ella sola la «ruptura» con el medio dominante (Sadin, 2016, p. 62).

El momento clave para la fusión de las tendencias de Silicon Valley y del summer of love fue la iniciativa de un joven hippie nacido en San Francisco en 1955, Steve Jobs. El genio creativo y emprendedor de Jobs lo llevó a ver en las creaciones de Steve Wozniak una oportunidad para llevar la tecnología a todos los hogares. La creación en 1976 del primer Apple fue una manera de empoderar a los individuos con el poder de computación del complejo militar-industrial americano. Un acto prometeico que fue en sí mismo una revolución social de muchísimo calado y que aún hoy está dando nuevos resultados.

CONCLUSIÓN: LA PRIMAVERA DIGITAL

Se puede decir que Apple representa el auténtico espíritu rompedor de Silicon Valley, pues inicia un momento tecnológico en la historia social que permite entender dónde se encuadra y desarrolla la revolución transhumanista. Es la aspiración a lograr ese realismo de lo imposible de Marcuse, representado por el lema de la muerte de la muerte.

Un lema fuerte que encarna perfectamente la utopía del 68 y que se concreta en empresas como Calico, de Google, que busca acabar con el envejecimiento y la muerte. O en el proyecto de la singularidad tecnológica, aspiración que defiende y anuncia Raymond Kurzweil, director de ingeniería de Google. Gracias a la singularidad, se supone, se logrará la inmortalidad y el advenimiento de la inteligencia artificial fuerte, que otorgará un nuevo orden al universo y será la fusión definitiva de lo finito y lo infinito. En palabras de Kurzweil:

La Singularidad denota un evento que tendrá lugar en el mundo material, el inevitable siguiente paso en el proceso evolutivo que empezó con la evolución biológica y que se ha extendido mediante la evolución tecnológica dirigida por los humanos. Sin embargo, es precisamente en el mundo de la materia y de la energía donde nos enfrentamos a la trascendencia, una de las connotaciones principales de lo que la gente llama espiritualidad (Kurzweil, 2012, pp. 443-444).

Así se puede entender que la singularidad tecnológica representa un renacimiento del espíritu del 68 y una confirmación del vínculo cultural que hay entre la revolución del 68 y el transhumanismo, una auténtica primavera digital. Un nuevo tiempo exponencial en el que la IA será un evento divino que rompa las cadenas del tiempo lineal que conduce a la muerte. Para Kurzweil:

La evolución se desplaza hacia una mayor complejidad, una mayor elegancia, un mayor conocimiento, una mayor inteligencia, una mayor belleza, una mayor

creatividad y mayores niveles de sutileza en sus atributos (como su capacidad para sentir amor, por ejemplo). En toda tradición monoteísta, Dios asimismo es descrito con todas estas cualidades, pero de forma ilimitada: infinito conocimiento, infinita inteligencia, infinita belleza, infinita creatividad, infinito amor, etc. Por supuesto, incluso el crecimiento acelerado de la evolución nunca alcanza un nivel infinito, pero a medida que se produce su explosión exponencial sí que se desplaza rápidamente en esa dirección. Así, la evolución se desplaza inexorablemente hacia la idea de Dios, aunque sin alcanzar nunca dicho ideal. Por tanto, podemos considerar la liberación de nuestro pensamiento con respecto a las severas limitaciones de su forma biológica como una empresa esencialmente espiritual (Kurzweil, 2012, pp. 445-446).

La singularidad, como evento cósmico y liberador, es comparable al gran año de la cultura del summer of love: si en el 68 se liberaba la conciencia de los individuos de su finitud gracias a los alucinógenos y la música psicodélica, en el siglo XXI se busca liberarla gracias a la digitalización de la conciencia subjetiva, uniéndola a la nube digital, que impregnará todas las partículas del universo. Evento que, según Kurweil, acaecerá a partir del año 2045. En la singularidad, el centauro ontológico de Ortega, liberado totalmente por la técnica, será solamente puro espíritu digital.

BIBLIOGRAFÍA

BALLESTEROS, J. (2000). Postmodernidad: Decadencia o resistencia. Madrid: Tecnos.

— (2006). Repensar la paz. Pamplona: EIUNSA.

BOSTROM, N. (2011). «Una historia del pensamiento transhumanista». Argumentos de la Razón Técnica n.º 14, pp. 157-191.

CHOZA, J. (2009). Historia cultural del humanismo. Sevilla: Thémata-Plaza y Valdés.

— (2018). La revelación originaria: La religión en la edad de los metales. Sevilla: Thémata.

COPLESTON, F. (2011). Historia de la filosofía. Vol 2. De la escolástica al empirismo. Barcelona: Ariel.

DIÉGUEZ LUCENA, A. (2017). Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano. Barcelona: Herder.

ELIADE, M. (1989). El mito del eterno retorno. Madrid: Alianza.

FERRY, L. (2016). La revolución transhumanista. Madrid: Alianza.

KURZWEIL, R. (2012). La singularidad está cerca. Berlín: Lola Books.

MIRANDOLA, P. d. (1978). Discurso sobre la dignidad del hombre. Buenos Aires: Goncourt.

ORTEGA Y GASSET, J. (1965). Meditación de la técnica. Madrid: Espasa-Calpe.

POLO, L. (2015). Estudios de filosofía moderna y contemporánea. Pamplona: Eunsa.

POSTIGO, E. (2016). «Naturaleza humana y problemas bioéticos del transhumanismo y el mejoramiento humano». En A. CORTINA, y M.-Á. SERRA, Humanidad infinita (pp. 223-246). Madrid: Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno.

SADIN, É. (2016). La silicolonización del mundo. Buenos Aires: Caja Negra.

— (2018). La Humanidad aumentada. Buenos Aires: Caja Negra.

SANMARTÍN ESPLUGUES, J.; GUTIÉRREZ LOMBARDO, R. (2017). Técnica y ser humano. Ciudad de México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

SANMARTÍN, J. (1990). Tecnología y futuro humano. Barcelona: Anthropos.

SARTRE, J.-P. (2017). El existencialismo es un humanismo. Barcelona: Edhasa.

DE LA REVOLUCIÓN SEXUAL AL NEOVITALISMO QUEER.

IMPLICACIONES BIOÉTICAS DE UN MOMENTO EMANCIPADOR FALLIDO

Enrique Eduardo Burguete Miguel

1. INTRODUCCIÓN. LOS PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DEL 68

Sería ingenuo pretender una lectura concluyente del 68, pues como apunta Sánchez-Prieto (1), su análisis no se debate entre la memoria y la historia, sino entre el mito y la crítica. Es así porque no fue solo una revolución política, sino, sobre todo, un alzamiento contracultural; la radical apología del deseo por parte de una generación que, distanciada emocional e ideológicamente de la gerontocracia que sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial, dijo basta a la contemplación de la política como un espectáculo del que no formaba parte; la elevación acrítica de un nuevo arquetipo de héroe sobre la imagen de modelos como Lumumba y el Ché, de quienes desconociéndose casi todo se encumbró su carisma exótico, revolucionario y eternamente joven (2).

Por más que sus líderes se definieran a sí mismos como maoístas y procubanos, no fueron verdaderos comunistas. Como denunció Pasolini (3), no eran sino jóvenes acomodados que, de modo inconsciente, anticiparon con sus revueltas el desarraigo neoliberal que somete al individuo a la fuerza del mercado y lo convierte en un consumidor sin raíces, tradición ni cultura. En el imaginario de las barricadas no destacaba, en efecto, la idea de una sociedad sin clases, sino la reivindicación de la autogestión individual y la revocabilidad permanente de toda responsabilidad individual (4). El 68, en síntesis, cuestionó los límites

políticos, religiosos y naturales que hasta entonces habían configurado la estructura moral del individuo, vinculando las libertades sociales con la emancipación personal. No es de extrañar, por eso, que dos de sus herramientas revolucionarias fueran las drogas y la liberación sexual; como tampoco que el movimiento terminara languideciendo por falta de anclaje político mientras sus principales actores sucumbían al maistream.

Pese a su revolucionaria puesta en escena, el 68 no supuso una ruptura radical con la tradición. Antes bien, y tomando prestada para su análisis la perspectiva antitética de Ritter (5) respecto de la Revolución francesa, se podría interpretar como el despliegue del momento emancipador que subyace en nuestra propia cultura y que no implica tanto la confrontación entre la tradición y el progreso como la confrontación de la tradición consigo misma (6, p. 97). Un impulso que, por más que haya sido relevante en la erradicación de los absolutismos políticos, propaga una idea de libertad que también revoca la confianza en lo establecido por la tradición, las costumbres y la propia naturaleza; que emplaza, en definitiva, a una insurrección permanente, pues toda generación se encuentra siempre con algo que ella misma no ha gestionado (6, p. 221).

Pero la emancipación no se dirige solo hacia las tradiciones, sino también hacia la propia naturaleza. Como apunta Robert Spaemann (7), es probable que la primera formulación emancipadora tuviera lugar con la exégesis del argumento teleológico tomista llevada a cabo por el nominalismo escolástico. Si la flecha no muestra el rostro del arquero, sino solo las leyes mecánicas de las que este se sirve, la naturaleza tampoco mostraría el rostro de Dios, sino solo las leyes que rigen el comportamiento de unos seres naturales que actúan como máquinas sin conocer su fin. La naturaleza devino así en mera exterioridad que no es por sí misma. Más tarde, con el empirismo inglés, el principio de finalidad natural perdería definitivamente relevancia frente al principio de utilidad en el ámbito de nuestros fines (8).

Como el hombre también es naturaleza, aunque no se agote del todo en ella, el paralogismo cartesiano supuso un nuevo hito emancipador al escindir al ser

humano en dos dimensiones contradictorias e inconmensurables, res cogitans y res extensa; y a la de la especie humana en las categorías de ser humano y persona. Aunque hubo que esperar hasta Locke (9) para ver formulada, por primera vez, esta doble escisión. Para Locke, los seres humanos son un determinado tipo de organismo, mientras que las personas son combinaciones de estados de conciencia que se atribuyen a sí mismas, mediante los recuerdos, la realización de determinadas acciones. De acuerdo con estas consideraciones, la identidad de la conciencia no descansaría en la identidad de su poseedor, sino que la propia persona sería conciencia de la identidad (10). Finalmente, Sartre consolidaría en el imaginario posmoderno la idea de una vida personal reducida a pura subjetividad. Para Sartre, el cuerpo sería una casualidad y el verdadero yo sería la autoconciencia, que es libertad absoluta y pura indeterminación. Por eso el hombre empezaría no siendo nada y terminaría siendo lo que él mismo se hace (11).

La revolución sexual, consigna estrella del 68, tuvo como referentes epistemológicos el impulso emancipador referido, la antropología de Sartre y la conceptualización marcusiana del deseo como una exigencia de la voluntad libre (12). También la relación entre el lenguaje, el poder y la política que, esbozada por Foucault y Deleuze, dio cuerpo a la actual cultura de la performatividad. Cabe preguntarse, sin embargo, si la exaltación del deseo y la performatividad contribuyó realmente a la emancipación deseada o si, en su lugar, impulsó el hiperindividualismo narcisista apuntado por Lipovetsky, (13), que extendido hasta nuestros días, nos deja irrestrictamente disponibles a las imposiciones del mercado (3) (14).

2. LAS APORÍAS DE LA REVOLUCIÓN SEXUAL

Una serie combinada de costumbres, políticas y mitos han relegado tradicionalmente a la mujer a un rol social subordinado al del varón. Para revertir esta estructura, el feminismo había propuesto un modelo antropológico basado en la total independencia entre el sexo y el género. Conforme a este, el sexo no sería sino un mero dato biológico, irrelevante para la determinación de la

identidad sexual. El género, por su parte, sería un constructo social, la idea culturalmente impuesta de lo que significa ser varón y mujer. No se nace mujer, escribía Simone de Beauvoir (15), se llega a serlo. Se llega a ser madre, esposa, femenina y fiel.

Ya las llamadas suffragettes (feministas activistas y socialistas lideradas por las hermanas Claflin) habían defendido —frente a las suffragists, proteccionistas y cristianas— el amor libre. Y, por razones obvias, dirigieron sus vindicaciones contra el Estado —lo personal es político (16)— y contra la Iglesia, a quienes no solo reprocharon la subordinación de las mujeres en las Administraciones civiles y en la jerarquía eclesiástica, sino también en la propia doctrina moral (17). Frente a lo que definieron como tradición patriarcal, rescataron la definición bíblica de la mujer como ishá (‘varona’) y concluyeron, de acuerdo con ella y con la raíz lingüística de woman (wob ‘útero’ man ‘hombre’), que Eva fue un hombre con útero, esto es, «hombre y más que hombre por su condición de madre» (18).

Pero dejando atrás este empoderamiento de la mujer como madre, la revolución sexual reclamó el derecho de las mujeres a disponer de una sexualidad placentera y libre. Derecho que, desde la antropología materialista de Marcuse, negó que pudiera ser igualitario mientras la mujer tuviera que soportar la carga de concebir, gestar y alumbrar por mandato divino o por ley natural. De ahí que exigiera la libre dispensación de anticonceptivos artificiales y el acceso al aborto como herramientas de justicia social (19).

Ahora bien: lejos de devolver a la mujer el control y la propiedad sobre su propio cuerpo, la escisión entre el encuentro sexual y la procreación proclamada por la revolución sexual solo favoreció —como reconoce el propio feminismo— una libertad sexual asimétrica. Porque al tiempo que legitimó el adulterio en los varones, sobrecargó de sexualidad el cuerpo femenino convirtiéndolo «en una mercancía de la que se extraen las plusvalías necesarias para la reproducción de los patriarcados contemporáneos y del capitalismo neoliberal» (20), la publicidad sexista y la pornografía. Ni el 68 ni la revolución sexual fueron, por

tanto, un hito para el feminismo, sino que tuvieron un sesgo predominantemente androcéntrico y patriarcal (17). De hecho, como subraya Fernández-Buey (21), en los documentos de la Sorbonne no hubo consignas feministas y las mujeres apenas tuvieron voz en los comités.

En las últimas décadas, el eco combinado de la revolución sexual y una errática interpretación de los estados intersexuales ha dado lugar al paradigma queer, que, aplicando la hipótesis deconstruccionista al dominio de la sexualidad, entiende lo natural como un constructo ideológico (22). Para el paradigma queer ser varón o ser mujer se reduciría, en definitiva, a decirse y mostrarse como tal. Así lo ilustra la drag queen Judith Butler (23), que, al interpretar tan fielmente la categoría mujer, sugiere que el género se performa por repetición y práctica social (24) y constituye una categoría más propia del hacer que del ser (25). Como Nietzsche (26), Butler cree que el ser se ha añadido ficticiamente al hacer y que solo aceptando la contingencia del género, transgrediéndolo y recontextualizándolo, se evitarán las definiciones generadoras de exclusión.

Esta idea se plasmaba ya en los muros de Nanterre durante el mayo francés («el acto instituye la conciencia») y Eva Gil abunda en ella cuando escribe que la identidad se performa «a partir de las categorías sexuadas que nos han subordinado tras un arduo trabajo de repetición» (27). De ahí que proponga la reiteración, pero en sentido contrario, para desplazar y transgredir dichas categorías. No se trataría, por tanto, de ampliar los límites de tolerancia frente a las identidades diversas, ya que la tolerancia solo tiene sentido frente a lo que se considera anormal (28). Se trataría, en su lugar, de subvertir las estructuras de significación que definen lo normal y lo anormal (29), incluyendo el propio concepto de naturaleza humana. Y, con él, también la propia ciencia, a la que la que el posfeminismo queer califica como mera retórica al servicio de los intereses ideológicos que consienten la legitimación de la diferencia sexual como categoría biológica, y no ideológica (30) (31).

3. UN EJEMPLO TEMPRANO DE TRANSHUMANISMO

En la medida que rechaza las determinaciones naturales y presenta el cuerpo como un condicionante evitable (32), la perspectiva queer es un ejemplo del impulso transhumanista (33) cuyo antecedente intelectual se remonta, como sugiere Alfredo Marcos (34), hasta Pico della Mirandola. Este habría sugerido que Dios no sometió al hombre a las leyes de la naturaleza que determinan al resto de las criaturas, sino que le permitió modelar su naturaleza de acuerdo con su libre arbitrio (35).

Pero ¿quién se emancipa con el transhumanismo queer?, ¿la conciencia, que ansía desasirse de las condiciones naturales que ella misma no ha elegido?, ¿o alguien cuyo despliegue en el espacio de su esencia no es independiente de sus condiciones naturales ni de las normas morales que se siguen de ser, además de un ser natural, también una persona? Porque si quien se emancipa fuera el cogito, esto es, un haz de sensaciones, la revolución sexual más radical bien podría consistir en la inducción virtual del clímax. ¿Por qué subordinar el placer sexual al siempre agónico encuentro con el otro? Es verdad que esta sologamia, al rechazar la condición amable del otro, cancelaría todo vínculo con la ética de nuestra especie, que es relacional por naturaleza. Pero violentar la naturaleza no es, precisamente, un obstáculo para el transhumanismo.

Tampoco puede decirse que el emancipado por el transhumanismo queer sea la humanidad. Porque, como muestra Spaemann (36), en los progresos que atribuimos a los sujetos colectivos siempre hay un grupo que mejora a costa de otro. Y esto es, precisamente, lo que ocurre cuando el colectivo LGTBIQQA reclama sus supuestos derechos reproductivos.

4. EL NEOVITALISMO QUEER: ¿EMANCIPACIÓN O BIOCOLONIALISMO?

En principio, el punto de vista queer rechaza todas las formas de heteroconformidad y —en consecuencia— también la reproducción (37). Pero su vertiente neovitalista se opone a esta necropolítica y aduce haber alcanzado una fase adulta[1] que le capacita para crear líneas de parentesco y transmitir su propio material genético, evitando su esterilización política (38) mediante las técnicas de reproducción asistida (ART) y la maternidad subrogada. Con su uso por parte del colectivo queer, ambas serían herramientas transgresoras (39) frente a las formas tradicionales de familia y la propia naturaleza sexuada cuando la gestante es transmen (40) (41).

Ahora bien, el neovitalismo tiene un fuerte potencial eugenésico, especialmente cuando se acompaña de condicionantes de raza o salud. Así se colige de la demanda interpuesta por una pareja de lesbianas contra el Midwest Sperm Bank, al ser fecundadas por error con el esperma de un varón afroamericano en lugar de con el esperma del donante rubio y de ojos azules que ellas habían solicitado. Esta denuncia evidencia el eugenismo implícito al empleo de ART cuando la hermenéutica del don en la transmisión de la vida humana se sustituye por la lógica de la producción de hijos perfectos. Esta lógica está detrás, también, del principio de beneficencia procreativa (PB) sugerido por Julian Savulescu (42) (43) (44). Principio que sugiere el deber moral que obliga a los progenitores a seleccionar el hijo de cuya vida se pueda esperar, en función de la información disponible más relevante, una vida mejor de la que tendría cualquier otro. Evidentemente, esta selección solo es posible mediante el diagnóstico genético preimplantacional o de aneuploidías tras fecundación in vitro (FIV).

Aunque el deber moral de parcialidad ha sido desacreditado recientemente por Thomas Petersen (45), el PB encierra otras controversias bioéticas que exigen nuestra valoración. En primer lugar, las inherentes a la propia FIV (46). Pero también el reconocimiento del embrión como miembro de la familia humana, cuya dignidad prohíbe cualquier tipo de ponderación y funda derechos que no dependen, para su reconocimiento, del juicio de los demás (47). El PB contribuye a disociar la procreación del encuentro amoroso entre el varón y la mujer. Pero, sobre todo, tiene un infundado carácter consecuencialista, ya que no hay una relación necesaria entre la salud del embrión temprano y sus expectativas de disfrutar de una vida feliz (48).

La subrogación tiene, también, un fuerte potencial biocolonialista. Porque es la vulnerabilidad económica o social la que empuja a muchas mujeres a ofrecer su útero como un servicio gestacional (49). Así lo demuestra el masivo alquiler de vientres asiáticos, latinos y afroamericanos en Estados Unidos y de vientres ucranianos y rusos en Europa (50). Incluso cuando la transacción es altruista, la gestante paga siempre un precio emocional, físico y psicológico, para satisfacer los deseos de la otra. Además, y en cualquier caso, un hijo no es un producto, esto es, algo de lo que se pueda disponer, sino un bien en sí mismo. Por eso, en contra de lo que algunos sostienen, la ética de la subrogación no es comparable con la de la adopción posnatal. En esta última, prevalecen los derechos del niño que no puede ser cuidado por sus padres biológicos, aunque los padres adoptivos también salgan beneficiados. En la subrogación, sin embargo, prevalece el derecho de los adultos y la consideración del niño como un encargo que se puede declinar. Cabe recordar, como muestra, a Manji, el bebé rechazado por todas las partes contratantes cuando sus padres intencionales se divorciaron un mes antes de su nacimiento (51), o las reducciones fetales practicadas cuando la subrogación da lugar a un embarazo múltiple (52).

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Es cierto que la subrogación y las ART no se ofrecen solo al colectivo queer. Pero el agregado LGTBIQQA se afianza, día tras día, como masa crítica del mercado reproductivo. Porque, evidentemente, solo puede crear genealogías recurriendo a los servicios que dicho mercado le ofrece.

Al conceptualizar el deseo como instancia emancipadora, el 68 contribuyó a forjar el mito de una revolución sexual que, disociando el encuentro heterosexual de la procreación, sentó las bases del neovitalismo, que reclama la reasignación social del colectivo queer como reproductor por medio de su acceso a las ART y la subrogación.

Pero que los beneficiados por estas transacciones apelen a sus derechos como minoría reproductiva no invalida el sesgo biocolonialista de estas ni su potencial eugenésico. De ahí que el neovitalismo haya sido tildado, no sin vehemencia, como una suerte de parasitismo social que consiste en la instrumentalización del cuerpo ajeno sin preocuparse por lo que le sucede una vez les ha entregado su producto (53) (54).

Se concluye, así, que la revolución sexual no contribuyó a la emancipación del hombre frente a la determinación de lo natural y lo epocal, sino que implicó una recaída en lo espontáneamente natural, en la centralidad instintiva que ordena la praxis al sometimiento del entorno. Y aquí radica su gran contradicción.

BIBLIOGRAFÍA

1. SÁNCHEZ-PRIETO, Juan María (2018). «Entre el mito y la crítica: la memoria del 68 francés». Arbor , n.º 194 (787): a432. https://doi.org/10.3989/arbor.2018.787n1005 .

2. FABREGAT, Mario (2012). «Mayo del 68, una experiencia urbana». Contextos , n.º 28, pp. 57-68 (58).

3. PASOLINI, Pier Paolo (1968). «¡El PCI para los jóvenes!». Nuovi Argomenti , n.º 10. También en PASOLINI, Pier Paolo (2005). Empirismo herético . Editorial Brujan, Córdoba.

4. MORIN, Edgard, LEFORT, Claude, CASTORIADIS, Cornelius (1968). Mai 68: la bréche. Premières réflexions sur les événements, Fayard . París: Fayard, p. 108.

5. RITTER, J. (1957). Hegel un die Franzöische Revolution, Verlag für Sozialwissenschaften , doi: 10.1007/978-3-663-04257-0.

6. SPAEMANN, Robert. Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada . Palabra, Madrid.

7. SPAEMANN, Robert (1967). «Genetisches zum Naturbegriff des 18».

Jahrhundert, Archiv für Begriffsgeschichte , v. 11 [on line]; http://www.jstor.org/stable/24357426?seq=1#page_scan_ tab_contents el 27 de agosto de 2018.

8. SPAEMANN, Robert (1989). Lo natural y lo racional , (D. Innerarity, y J. Olmo, trad.). Rialp, Madrid, p. 32.

9. LOCKE, John (1689). An Essay Concerning Human Understanding . Clarendon Press, Oxford.

10. SPAEMANN, Robert (2003). Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar . Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, p. 401.

11. SARTRE, Jean Paul (1985). El existencialismo es un humanismo . Orbis, Barcelona, p. 70.

12. MARCUSE, Herbert (1955). Eros and civilization: A Philosophical Inquiry into Freud (J. García Ponce, Trad.). Bacon Press, Boston.

13. LIPOVETSKY, Gilles (1983). L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme démocratique . Gallimard, París.

14. RANCIÈRE, Jaques (2013). «¿Ha pasado el tiempo de la emancipación?». CALLE14 , 9 (13), pp. 14-27.

15. DE BEAUVOIR, Simone (1949). Le Deuxième Sexe . Gallimard, París.

16. HANISCH, Carol. «Lo personal es político». en S. Firestone y A. Koedt (ed.), Notes from de Second Year: Women's Liberation , 1970. Retraived from http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html

17. ROMERO, Rosalía (2015). «Desobediencia civil, feminismo y cuerpo». Investigaciones Feministas , v. 6, pp. 153-171. Recuperado de http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51385

18. CADY STANTON, Elisabeth (ed.) (1997). La Biblia de la mujer (J. T. Padilla y M. V. López, trad.). Cátedra, Madrid. Prólogo a la edición española de Alicia Miyares. Citado en Romero, op. cit ., p. 161).

19. BURGUETE, Enrique. «Aspectos demográficos y sociales en la Carta Encíclica Humanae Vitae». En J. Aznar (coord.), Regulación de la fertilidad humana a la luz de la Carta Encíclica Humanae Vitae . Sekotia, Madrid, pp. 88-148 (95).

20. COBO, Rosa (2015). «El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad». Investigaciones Feministas , n.º 6, pp. 7-19. http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51376

21. FERNÁNDEZ-BUEY, Francisco (2018). «Tres pistas para entender Mayo del 68». El viejo topo , n.º 364 (mayo 2018), pp. 12-17.

22. BURGUETE, Enrique (2016). «Ley de identidad y expresión de género en el ámbito educativo». en J. Aznar, (coord.), Análisis de la ley de transexualidad promovida por la Generalidad Valenciana . Universidad Católica de Valencia, pp. 27-38 (30).

23. BUTLER, Judith (2017). El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad . Paidós, Barcelona.

24. BUTLER, Judith (2016). Deshacer el género . Paidós, Barcelona, p. 13.

25. STRAEHLE, Edgard (2017). «Acción, performatividad y autoridad: reflexiones desde Arendt y Butler». ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política , 56, pp. 223-240 (229), doi: 10.3989/isegoria.2017.056.11.

26. NIETZSCHE, Friedrich (1979). La genealogía de la moral . Alianza, Madrid, p. 52.

27. GIL, Eva (2002). «¿Por qué le llaman género cuando quieren decir sexo?: Una aproximación a la teoría de la performatividad de Judith Butler». Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social , vol. 2, pp. 30-41 (37).

28. SILVA, Tomaz Tadeu (2001). Espacios de Identidad. Una introducción a las teorías del currículum . Octaedro, Barcelona.

29. SCHARAGRODSKY, Pablo Ariel y NARODOWSKI, Mariano (2005). «Investigación educativa y masculinidades: más allá del feminismo, más acá de

la testosterona». Revista Colombiana de Educación , 49, pp. 61-80 (70).

30. CAMPOS, Arantza (2001). La transexualidad y el derecho a la identidad sexual . Euskal Erico Uniberstsitatea.

31. SUÁREZ, Beatriz (ed.) (2014). Feminismos lesbianos y Queer. Representación, visibilidad y política . Plaza y Valdés, Madrid, p. 18.

32. LAFFARRIERE, Jorge Nicolás (2017). «El cuerpo humano a debate: reflexiones jurídicas». Prudentia Iuris , 83, pp. 367-395 (381).

33. FINCKE, Daniel (2012). From Transgenderism to Transhumanism: An Interview With Zinnia Jones . http://www.patheos.com/blogs/camelswithhammers/2012/06/interview-with-zinniajones/

34. MARCOS, Alfredo (2010). «Filosofía de la naturaleza humana». Eikasia. Revista de Filosofía , 35, pp. 181-208 (184).

35. PICO DELLA MIRANDOLA (2004). Discurso sobre la dignidad del hombre . UNAM, México, p. 14.

36. SPAEMANN, Robert (2004). Ensayos filosóficos, Ediciones Cristiandad . Madrid, p. 146.

37. RICHIE, Cristina (2016). «Lessons from queer bioethics: A response to Timothy F. Murphy». Bioethics , n.º 30, pp. 368 y ss.

38. PRECIADO, Paul Beatriz (2013). «Procreation politiquement assisee». Liberation 27, September 2013. http://www.liberation.fr/societe/2013/09/27/procreation-politiquement-assistee935256

39. THOMPSON, Charis (2015). Making parents: The ontological choreography of reproductive technologies . The MIT Press, Cambridge.

40. KALENDER, Ute (2012). «Queere Potentiale? Zur Queerness von Reproduktionstechnologien aus der Perspektive Materialistischer Feminismen und Kritischer Disability Studies». Feministische Studien , 2, pp. 198–209.

41. COLEBROOK, Claire (2014). «Queer vitalism». Sex after life: Essays on extinction , vol. 2, pp. 100–125.

42. SAVULESCU Julian (2001). «Procreative Beneficence: why we should select the best children». Bioethics , 15, pp. 413-426.

43. SAVULESCU, Julian (2007). «In defense of procreative beneficence». Journal of Medical Ethics , 33, pp. 284-288.

44. SAVULESCU, Julian y KAHANE Guy (2009). «The moral obligation to create children with the best chance of the best life». Bioethics , 23, pp. 274-290.

45. PETERSEN, Thomas Søbirk (2015). «On the partiality of procreative beneficence: a critical note». Journal of Medical Ethics , 41, pp. 771-774.

46. OBSERVATORIO DE BIOÉTICA. Sombras de un aniversario, la fecundación «in vitro» . https://www.observatoriobioetica.org/2018/09/sombras-de-un-aniversario-la-fecundacion-invitro/28648

47. SPAEMANN, Robert (2005). Ética: cuestiones fundamentales , (J. M. Yanguas, trad.). EUNSA, Pamplona, p. 100.

48. BURGUETE, Enrique (2016). «Debate bioético sobre el principio de Beneficencia Procreativa». Bioética Press , n.º 475. http://www.observatoriobioetica.org/2016/02/principio-debeneficencia-procreativa/12182

49. LEIBETSEDER, Doris (2016). «Reproductive ethics: An example of an allied disability-queer-feminist justice». En Bee Scherer (Ed.). Queering paradigms VI: Interventions, ethics and glocalities . Peter Lang, Oxford, pp. 131-146 (135).

50. LEIBETSEDER Doris (2017). «Queer reproduction revisited and why race, class and citizenship still matters: A response to Cristina Richie». Bioethics , 00, pp. 1-7. https://doi.org/10.1111/bioe.12416 .

51. BAGAN-KURLUTA, Katarzyna (2017). «Wombs for rent, outsourced pregnancies, baby farms, ethics and surrogate motherhood». Progress in Health

Sciences , 1, pp. 193-198.

52. AZNAR, Justo y TUDELA, Julio (2018). «Gestational surrogacy. Ethical aspects». Medicina e Morale , 3, pp. 277-290 (279).

53. HARITAWORN, Jin, KUNTSMAN, Adi y POSOCCO, Silvia (2014). Queer necropolitics. Routlege . Nueva York, p. 26.

54. NEBELING PETERSEN, Michael y MYONG, Lene (2014). «(Un)liveabilities: Homonationalism and transnational adoption». Sexualities , n.º 18, pp. 329–345.

---

[1] Etapa sugerida por Ulrika Dahl en la International Conference on Critical Kinship Studies, University of Southern Denmark, Odense, 2014.

PENSAR, DEBATIR Y ACTUAR POR LA DIGNIDAD HUMANA

Graça Varão y Sofia Guedes

INTRODUCCIÓN

Pasados cincuenta años de Mayo del 68, vivimos hoy en una Europa confusa, perdida en su rumbo y en sus elecciones como si de un fin de ciclo o de una época se tratase. Parece haberse agotado la Europa reconstruida en la posguerra, basada en los valores y derechos humanos. El frenético avance, la evolución y la modernidad nos enfrentan a cuestiones profundas de unidad, cultura, civilización, supervivencia demográfica y religión. Resaltan en todo momento las preguntas subliminales: ¿adónde debemos dirigirnos?, ¿hacia dónde vamos?

La dignidad humana, base de los derechos humanos, se ve atacada por los propios derechos del hombre, que en mucho contradicen sus propósitos y valores iniciales. Se habla hoy de derechos no naturales; por ejemplo, el derecho a la muerte.

Ante la verdad y ante la naturaleza humana se plantea nuevamente la pregunta: ¿quién es el hombre? y ¿dónde está efectivamente su valor?

Hay diferentes concepciones sobre el hombre y sobre la dignidad humana, pero en la visión antropológica de raíz judeocristiana (sobre la que se asientan los valores occidentales) el hombre es cuerpo y espíritu unidos en su esencia. No

hay hombre-cuerpo sin espíritu, ni hombre-espíritu sin cuerpo. Así, la protección del ser humano y de su dignidad engloba inevitablemente cuerpo y espíritu. La dignidad humana es, por tanto, un constituyente de la humanidad del hombre, es un valor intrínseco al hombre, y siendo el denominador común a todos los seres humanos, debe garantizar el bien compartido y el respeto por el otro.

Las ideas reinantes, y que parecen dirigir el camino de Europa, al no respetar la verdad sobre el hombre, desembocan en un proceso de destrucción de la propia humanidad. Así surge un trabajo que hay que hacer en la actual sociedad posmoderna. ¿Cómo empezar?

OBJETIVOS

Inmersas en la realidad actual, pero con pleno sentido de misión y compromiso con la humanidad, muy especialmente para con las nuevas generaciones, cinco amigas reúnen tiempo, ideas, esfuerzos y voluntades y deciden hacer algo con objetivos certeros y concretos. Con metas ambiciosas, pero no imposibles.

La Plataforma Pensar & Debater, asociación sin fines de lucro, es fundada en 2016 con la certeza de que el pensamiento y el debate son piezas centrales para abrir los caminos del bien, de la verdad y de la belleza para todo el ser humano. La Plataforma Pensar & Debater nace determinada a hacer renacer en nuestra sociedad, de forma esclarecedora, las permanentes cuestiones que enfrenta directamente la dignidad humana.

A partir de la hora actual y de las realidades de nuestra sociedad, incluso cuando son duras e inquietantes, la Plataforma Pensar & Debater tiene como objetivo ayudar a la sociedad portuguesa a comprender mejor la dimensión ética de la persona y su relevancia para la ciudadanía. Esto con el fin de contribuir activamente en la construcción de una mentalidad sociocultural basada en la

verdad, con impactos reales a nivel de decisiones de políticas públicas, decisiones empresariales y ámbito familiar.

De este modo, son objetivos concretos de la Plataforma Pensar & Debater:

1. Esclarecer cuestiones éticas y bioéticas ante la sociedad civil, los medios de comunicación, los políticos y los opinion makers ;

2. afirmar la defensa del ser humano, escuchándolo y acompañándolo;

3. sensibilizar, formar e informar al público general sobre cuestiones éticas y bioéticas;

4. debatir e intervenir en la comunicación social, en la política y en la opinión pública las cuestiones éticas y bioéticas.

En una frase, podemos decir que la Plataforma Pensar & Debater surge para dar voz a la sociedad civil en la defensa de la dignidad de la persona.

METODOLOGÍA

Como respuesta inicial a un desafío planteado por la organización Alliance Vita, la Plataforma Pensar & Debater decidió organizar en junio de 2016 una conferencia de sensibilización del público en general sobre la problemática de la

eutanasia y el suicidio asistido con la participación de dos dirigentes de Alliance Vita, Caroline Roux y Tugdual Derville, y Carine Brochier, directora del Institut Européen de Bioéthique. Alliance Vita es una asociación francesa que da atención especial a los países europeos del sur y a sus avances en una cultura materialista y relativista que destruye el valor de la vida.

Conscientes de la gravedad de una sociedad que promueve la cultura de la muerte y de la real amenaza de la aprobación legal de la eutanasia en nuestro país, vimos necesario trabajar en pro del esclarecimiento y la sensibilización del público en general. Entendimos que era fundamental el diálogo con los principales players en este proceso que avanzaba silenciosamente dentro de la Asamblea de la República, impulsado por las fuerzas ideológicas radicales de izquierda.

En el marco de la Plataforma Pensar & Debater, nace el movimiento STOPeutanásia en junio de 2016 como movimiento cívico que surge de la necesidad de informar y aclarar a la opinión pública todas las consecuencias gravosas para la sociedad en caso de aprobación legal de la práctica de la eutanasia.

A partir del valor de la vida humana y de su dignidad desde el momento de la concepción hasta la muerte natural, STOPeutanásia defiende una cultura que apoya a los más frágiles en la enfermedad, en la vejez y en la soledad. Este movimiento defiende y promueve el derecho a la calidad de vida en las etapas de sufrimiento, ya sea por enfermedad o por envejecimiento, considerando fundamental el acceso a los cuidados paliativos por parte de todos los que lo necesiten.

Es objetivo de STOPeutanásia presentar todos los aspectos ligados al final de la vida, de forma abierta y verdadera, sin prejuicios o intereses políticos e ideológicos.

Es también objetivo de STOPeutanásia contribuir a la correcta transmisión de los términos utilizados en el debate, a la aclaración y esclarecimiento de los conceptos en cuestión, a la recogida y tratamiento de datos estadísticos sobre la realidad, así como a la promoción y transmisión fidedigna de las conclusiones de los principales y más actuales estudios de investigación sobre el final de la vida.

La actividad de STOPeutanásia se apoya en el más alto nivel de la asociación Alliance VITA (Francia) y el Institut Européen de Bioéthique (Bélgica), así como en muchos profesionales de diversos sectores de Portugal.

ORGANIZACIÓN

Encuentro con la verdad y con el otro

Con una fuerte apuesta en la marca y en la imagen, apoyadas en la misión del proyecto y en el lenguaje adoptado, en la estrategia delineada y en la planificación de las actividades, tuvimos siempre presente la importancia de mantener una actitud de encuentro con la verdad y con el otro: un estilo y actitud positiva, nunca excluir a nadie, buscando escuchar el medio que nos rodea.

Formación para actuar. Actuar sin miedo

No hay que ser reactivo, pero hay que tomar la iniciativa. Anticipación en las dudas, en los conceptos, en el debate, en la reflexión y en la aclaración de la

verdad. Adelantarse sin miedo, proponiendo debate y reflexión. Plantear cuestiones, provocar respuestas.

Creación de una imagen de marca

Se buscó una marca que fuese reconocida por los medios y por la sociedad civil como seria, informada, abierta al diálogo, al encuentro, sostenida en un trabajo conjunto y permanente con la comunidad científica y una red internacional de defensa de la dignidad humana.

Estudio y trabajo multidisciplinario

El estudio e implicación de las diversas ciencias, llamadas al análisis profundo del tema del fin de la vida, como la antropología, la filosofía, la sociología, la medicina, la psicología, la jurisprudencia, las ciencias de la familia, etc., para construir, a partir de argumentos científicos, una guía de argumentaciones capaz de explicar la verdad con un lenguaje adaptado a los diferentes sectores de la sociedad.

Comunicación digital

Uso de las redes sociales para alcanzar en tiempo récord al público en general despertando sensibilidades, impulsando interés y una mayor implicación de una sociedad que parecía amorfa ante los avances silenciosos de una cultura autodestructuradora.

Blog STOPeutanásia.com

Una plataforma informativa que responde a la necesidad de agregar información multidisciplinaria sobre las diferentes opciones y caminos alternativos a la eutanasia y al llamado suicidio asistido. En la plataforma se informa sobre el impacto de una posible ley en nuestra sociedad a varios niveles, como el de salud pública, la realidad jurídica o el ámbito familiar y social. Además, se presentan historias y testimonios reales que surgen en los pocos Estados donde ya existe la ley de la eutanasia y su práctica desde hace varios años, como Bélgica, Holanda, Suiza, Canadá y el estado de Oregon (USA).

Mensajes clave

Comunicación positiva con alternativas a la narrativa de la eutanasia y muerte asistida: «aliviar sí, matar no», «queremos más cuidados paliativos», «vivir vale la pena».

Aclaración al público general

•Sesiones de aclaración en varias localidades y en las principales ciudades del país, con oradores multidisciplinarios y tiempo de preguntas y respuestas.

•Organización y coordinación de conferencias dirigidas a públicos concretos, como estudiantes universitarios, movimientos de jóvenes y padres de familia.

Comunicación específica y seguimiento de los medios

Se desarrolló un trabajo constante con periodistas de diferentes medios, también se realizaron dos ruedas de prensa para la presentación de la iniciativa «Ideas solidarias» y de los resultados de la encuesta de opinión a nivel nacional sobre percepción y actitudes frente a los cuidados paliativos y a la eutanasia. Todo esto con el fin de esclarecer a los periodistas y traer a los medios el tema de la eutanasia y que estos fueran también canales primordiales en el esclarecimiento de la población sobre los aportes científicos y legales, los riesgos de la rampa deslizante, las experiencias de la práctica de la eutanasia en los diferentes países y hasta los testimonios concretos de entrega y de cuidado a los más vulnerables, a los más solos y más enfermos.

Trabajo con políticos

•Contactos y trabajo permanente con políticos para crear conciencia sobre los peligros de la legalización de la eutanasia en Portugal, advirtiendo especialmente de los riesgos asociados con la rampa de deslizamiento.

•Cartas abiertas a los diputados suscritos por profesionales de importante aporte en esta materia, como juristas, médicos y otros profesionales de la salud, presentando una estructura concreta de argumentos taxativos, legales y científicos.

•Las cartas personales a los miembros llamando la atención sobre la responsabilidad de cada uno en el momento de la votación de la ley, subrayando que se debe actuar con eficacia como representantes de la voluntad de los portugueses y que se deben considerar las consecuencias potenciales y graves de la ley si ella avanza.

•Las reuniones y audiencias con parlamentarios de diferentes sectores políticos para aumentar la conciencia de los peligros de la eutanasia en la sociedad portuguesa y construir puentes de diálogo en todo el proceso de debate nacional.

DISCUSIÓN

En el año 2016 partimos de una sociedad adormecida e indiferente al tema de la eutanasia que carecía de una posición con bases. Esta sociedad, al ser cuestionada, se mostraba a favor de la eutanasia y del suicidio asistido con argumentos asociados a una falsa compasión, a la abominación al dolor o a la incomprensión radical del sufrimiento humano.

Es evidente que esta postura social era fruto de la falta de información y formación. La mayoría de los portugueses se encontraban insensibles y abiertos a la posibilidad de la ley de la eutanasia en Portugal.

Por medio de las diferentes líneas de actividad descritas en la metodología, fue posible despertar el debate sobre el fin de la vida y la eutanasia en la sociedad civil a través de una comunicación constante, dinámica y multidisciplinar.

RESULTADOS

Partimos de una opinión pública favorable sobre la eutanasia, y dos años más tarde la encuesta de opinión realizada pone de manifiesto la preferencia de los portugueses por alternativas a la legalización de la eutanasia/suicidio asistido, en particular las apuestas en los cuidados paliativos y alivio del dolor. Una

respuesta clara contra la eutanasia.

Hoy tenemos una población abierta e interesada en el debate, una sociedad informada y alerta ante los riesgos de la legalización de la eutanasia en nuestro país. Los portugueses han salido a la calle y se han manifestado frente a la Asamblea de la República exigiendo una sociedad que quiere cuidar ¡y que sabe amar! Todo esto se logró a través de sesiones de esclarecimiento, del constante enriquecimiento de contenidos en el blog y la difusión de estos en las diferentes redes sociales, del permanente y dedicado trabajo con los periodistas, del empeño en el contacto con los políticos y a través también de los puentes logrados con los parlamentarios de la Asamblea de la República,

El movimiento cívico STOPeutanásia es hoy reconocido en la sociedad civil, en el mundo político y en las comunidades científicas involucradas en los proyectos de fin de la vida como una entidad fiable en la formación e información que pone a disposición, en la apertura al diálogo y en la búsqueda constante de la verdad en la defensa de la dignidad humana, incluso en las situaciones límite de sufrimiento o vulnerabilidad.

En el Parlamento se presentaron cuatro proyectos-ley para legalizar la eutanasia (PS, BE, PAN, Los Verdes). La votación de los cuatro proyectos tuvo lugar el 29 de mayo de 2018.

Con gran sorpresa, los diputados del Partido Comunista Portugués votaron en contra de todos los proyectos destinados a legalizar la eutanasia en Portugal.

Por lo tanto, en contra de todas las expectativas, fueron rechazados los cuatro proyectos de ley, de este modo no fue legalizada la eutanasia o el suicidio asistido en Portugal.

CONCLUSIONES

•Alcanzamos el objetivo de ser reconocidos como una nueva forma de movimiento social que privilegia el diálogo al enfrentamiento y a la contestación, y apuesta por la participación de las pequeñas organizaciones locales (escuelas, parroquias, municipios, grupos parlamentarios, etc.) para informar, formar y desarrollar la dimensión ética de la persona y de los diversos grupos sociales.

•Creamos un método de trabajo —reflexión, organización y práctica— que, por su simplicidad, puede ser replicado con provecho por otros movimientos y causas en defensa de los valores, de los bienes éticos y de la dignidad humana.

BIBLIOGRAFÍA

PUPPINCK, Grégor (2018). A Família, os Direitos do Homem e a Vida Eterna. Editorial Principia, Lisboa.

SELLÉS, Juan Fernando (2007). Antropología para Inconformes (2.ª ed.). Ediciones Rialp, Madrid.

Las Encuestas:

Sic Notícias (2016). Especial Eutanasia.

Disponible en: https://sicnoticias.sapo.pt/especiais/eutanasia/2016-03-11-Maioria-dos-portugueses-considera-que-a-eutanasia-deve-ser-legalizada

Expresso (2017). Dossier diário. Disponible en: https://expresso.sapo.pt/dossies/diario/2017-02-10-Sondagem.-Maioria-favoravel-a-eutanasia#gs.6URlIBg

Família Cristã (2018). Sondagem. Disponible en: https://familiacrista.paulus.pt/sondagem-portugueses-querem-prioridade-aos-cuidados-paliativos-e-nao-a-eutanasia

Rádio renascença (2018). Eutanásia. Disponible en: https://rr.sapo.pt/noticia/113607/maioriados-portugueses-quer-investimento-nos-cuidados-paliativos-nao-na-eutanasia

La votación en el Parlamento:

Diário de Notícias (2018). Em Direto. Disponible en: https://www.dn.pt/portugal/em-direto/interior/parlamento-vota-a-eutanasia-e-ha-quatro-deputados--do-psd-indecisos-acompanheem-direto-9389437.html

VII

Derecho

LA DIFERENCIACIÓN DE SEXOS Y SU RELEVANCIA EN EL ORIGEN DE ALGUNOS CONFLICTOS JURÍDICOS EN EDUCACIÓN

María del Mar Martín García

Algunas de las cuestiones conflictivas que, en el ámbito de la enseñanza, han generado un cierto número de pronunciamientos jurisprudenciales en los últimos años tienen por objeto dos temas en cuyo fondo subyace un problema que, a la postre, viene a reconducirse a la diferenciación de sexos y su relevancia jurídica; me refiero, de un lado, a los conflictos a los que dio lugar la asignatura de Educación para la Ciudadanía y, de otro, a los conflictos debidos a la negación de conciertos —o de su renovación— a centros docentes que aplican una metodología de educación diferenciada.

La materia Educación para la Ciudadanía fue introducida en el sistema educativo por la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación, y dio lugar a una reacción social y a un debate jurídico de una magnitud notable; de hecho, fueron al menos varias decenas de sentencias del Tribunal Supremo, y algunas del Tribunal Constitucional, a las que la materia dio lugar. Por su parte, son también numerosos los pronunciamientos habidos en torno a la negativa de la Administración Pública de mantener en régimen de conciertos a centros educativos que no siguen un sistema de coeducación, algunos de ellos muy recientes.

Es interesante subrayar la judicialización a la que ha llevado la respuesta social ante una determinada asignatura y ante la negativa de algunas Administraciones Públicas a financiar centros docentes privados que no mantenían un sistema pedagógico de coeducación; sobre todo es interesante porque denota que, al menos a los que han protestado, les ha parecido que estas imposiciones

vulneraban la neutralidad ideológica que les cabía esperar ante sus derechos y libertades educativas.

No se pretende hacer aquí un análisis jurídico de estas materias, pero sí plasmar algunas consideraciones sobre el respeto a los derechos fundamentales y las libertades públicas en un Estado democrático y que se ha comprometido a una neutralidad en consonancia con la aconfesionalidad por la que optó en la transición a la democracia.

En cualquier caso, se trata de dos temas bastante diversos y que, desde el punto de vista del actual ordenamiento jurídico español, habrían de afrontarse de manera diferente: en el caso de una materia curricular es claro que no es legítimo, en ningún caso, un intento adoctrinador por los poderes públicos, y la cuestión sería analizar si la materia, tal y como se planteaba legalmente, era o no adoctrinadora. En el tema de la coeducación y la educación diferenciada por sexos, la Constitución española no se pronuncia directamente, aunque su artículo 14 impide toda discriminación por razón de sexo, de modo que no estará permitido ningún método pedagógico que la cause; la cuestión sería si, dado que ni la coeducación ni la educación diferenciada son de por sí metodologías o sistemas que supongan necesariamente una discriminación, sería legítimo prohibir alguno de esos sistemas pedagógicos o, lo que es igual, imponer uno de ellos; y, dando un paso más, si se entiende que no es legítimo prohibir ninguno de ellos, habría que preguntarse si lo sería negar el acceso a ayudas públicas, en las mismas condiciones que a los demás, a los centros que impartiesen sus enseñanzas, conforme a sus idearios, según alguno de esos sistemas.

Centrando la atención ahora sobre la noción de sexo, hay que decir que —por contraposición a la de género— apunta prioritariamente a los datos biológicos del cuerpo humano, mientras que el género alude a la construcción social de una cierta identidad que reposa sobre el sexo, pero que no se identifica necesariamente con él; el género sería una cualidad adquirida, no perteneciente a la naturaleza, sino a la cultura, la cual, conjuntamente con nuestra conformación adosada a nuestra pertenencia sexual, definiría para cada individuo la

participación en el mundo del trabajo y en la totalidad de los asuntos humanos. En una primera aproximación, parecen contraponerse ambos conceptos: mientras que el sexo iría ligado a la naturaleza, el género estaría ligado a la cultura. De aquí que la identidad sexual del individuo vendría configurada por el sexo, como dato de la naturaleza, o bien vendría configurada por el género, como construcción cultural.

Desde ciertas perspectivas, se da por cierto —a través de una serie de deducciones más o menos explícitas— que puede darse una identidad sexual masculina indistintamente en un cuerpo de mujer o en un cuerpo de varón, pues tal identidad sexual sería, a la postre, fruto de una construcción cultural. Por otro lado, si se aborda este presupuesto desde un prisma de lucha de poder, se llega a concluir que, para que la construcción cultural que liga la identidad sexual con la identidad biológica pueda perpetuarse a través de las generaciones, el derecho ha sido y es un instrumento que se tiene como aliado.

Ahora bien, la noción de género hace referencia a la percepción que el individuo tiene de su propia identidad sexual, y, en ese sentido, es una noción neutra, pues no deriva de ella, necesariamente, el corolario de que la identidad sexual dependa únicamente de la cultura. Es verdad que la percepción que el individuo tiene de su propia identidad la tiene a través de una cultura concreta (educación, familia, lenguaje, circunstancias…) y no puede ser de otro modo. Pero se trata de abordar la relación entre sexo y género; en concreto, se trata de plantearse si el aceptar que la identidad sexual viene configurada por el sexo, es decir, por la naturaleza que le viene dada al individuo, significa necesariamente que no se sea consciente, ni se acepte, la intermediación de la cultura al percibir esa identidad sexual que se apoya, de manera bastante decisiva, en el sexo. La corrección de la respuesta a esta cuestión dependerá de que se conciban correctamente las relaciones entre naturaleza y cultura.

El poder de lo cultural hay que someterlo a juicio, pues, en realidad, la identidad sexual de la persona no puede no pasar el filtro de la cultura, como se ha dicho. Afirmar una contraposición entre identidad sexual ligada al sexo e identidad

sexual ligada al género implica, en realidad, haber interpretado mal las orientaciones de pensamiento que consideran esencial —aunque no suficiente— la función de lo biológico en orden a la configuración de la identidad sexual.

Es preciso tener en cuenta que no es humana —ni real— una libertad que pretenda poder dar cualquier forma a la realidad sin un referente propio en la naturaleza; en concreto, por lo que respecta a lo que nos ocupa, en el ser del hombre. Ciertamente, es la libertad la que está en el punto de mira si lo que está en juego es afirmar la capacidad de construir en términos absolutos la propia identidad: el rechazo a la naturaleza, incluso corpórea, pretende el rechazo al límite —percibido como algo extrínseco a la voluntad de la persona.[1]

En el ámbito del derecho, la premisa de que la identidad sexual es una construcción meramente cultural suele presentarse con pretensiones de exclusividad. Suele percibirse en esta línea de pensamiento una idea según la cual, por una parte, el Derecho es el que se encarga de facilitar el traspaso de un determinado modelo político, social y sexual a las futuras generaciones; por otra parte, se une el análisis de la igualdad de géneros a la lucha y detentación del poder. Se podría decir, simplificando un poco la cuestión, que no bastaría con cambiar las normas para alcanzar una plena igualdad jurídica entre el varón y la mujer, sino que hay que cambiar el derecho, porque de lo que se trataría es de que no sirviera de instrumento para esa perpetuación del modelo político, social y sexual —rechazable, en esta línea de pensamiento— que se transmite entre generaciones: se trataría, pues, de deconstruir el derecho. Ahora bien, en esta especie de crítica total al derecho hay una idea de derecho y de lo que sea su función, al igual que hay una idea de ser humano y de sociedad; nociones sobre las que es preciso un detenido examen antes de pronunciarse con seriedad sobre la necesidad de transformar el derecho, y, en su caso, procurarlo de una manera deseable y que haga posible una mejora real de las personas.

Por otro lado, la relación entre sexo y género lleva a plantearse la relevancia de la biología para el derecho. Precisamente la biología del cuerpo humano es un ámbito en el que el derecho también debe estar presente para proteger a la

persona y la sociedad. Ciertamente, el cuerpo es parte constitutiva del individuo humano, en el sentido de que este no tiene cuerpo, sino que es cuerpo, aunque no solo cuerpo. Es muy interesante, a este respecto, lo que señala George sobre la antigüedad de la idea de la poca importancia de la corporeidad-materialidad del ser humano —idea que subyace en la perspectiva según la cual el género es una construcción meramente cultural que se sirve del derecho para ser impuesta a las distintas generaciones—: se trata del gnosticismo, caracterizado por ser una antropología que dividía marcadamente lo material y corporal, por una parte, y lo espiritual, mental y afectivo por otra.[2]

Lo que le es dado al Derecho en este ámbito es respetar la realidad de las cosas —protegerla, estableciendo algún correctivo en caso necesario—, y no, ciertamente, invadirla. La realidad tiene su significado, no se puede obviar, pues no se construye solo mediante el deseo; no todo está sujeto a la voluntad humana. Además, hay cuestiones pertenecientes a la intimidad de las personas en las que los poderes públicos tienen, naturalmente, vetado actuar, ni siquiera para garantizar un hipotético derecho al bienestar personal, del que los poderes públicos pretenderían ser sus protectores y conformadores.

Se podría decir que las llamadas libertades sexuales tienen también su propio límite, que sería intrínseco por estar unido al significado de lo corpóreo; la negación de este límite está unida a una lectura del propio cuerpo a modo de propiedad que se posee, lo cual no deja de tener un cierto regusto burgués.[3] También habría que afirmar, obviamente, un límite extrínseco a las libertades sexuales del individuo, que estaría marcado por los derechos de los demás y por el bien que trasciende —sin negarlos— a los miembros de la sociedad.

Quizá se puede considerar exagerado relacionar las libertades en la enseñanza con la noción de sexo y género y su relación con el derecho. Pero mirada esta materia con detenimiento, es preciso señalar que sí se percibe esta relación en las controversias jurídicas acaecidas en España en el último decenio, a las que se aludió más arriba, sobre todo en materia de ayudas públicas a centros docentes de titularidad privada y en la exigencia de neutralidad de los poderes públicos al

diseñar el sistema y los contenidos educativos.

Lo que se quiere poner de relieve es que la realidad y significado del cuerpo humano —y, por tanto, de la sexualidad de la persona y su relación con el proceso autoidentitario— tiene una considerable carga ética, ya se proyecte desde una visión ideológica o una visión religiosa. Al tener esa carga ética, en el momento de su transmisión en la labor educativa —en uno u otro sentido— hay que proteger la libertad de conciencia de los menores. Precisamente porque ello está relacionado con el respeto que exige la dignidad del menor, se reconoce la libertad de los padres de elegir una educación para los hijos conforme a sus propias convicciones filosóficas e ideológicas.

Muchas de las perspectivas hoy más difundidas de lo que debe entenderse por sexo y género no se apoyan en el conocimiento científico de la realidad, y, en ese sentido no son perspectivas neutras y no deben limitar los derechos educativos y su ejercicio en libertad. No significa esto que no pueda haber una materia curricular obligatoria sobre aspectos de la persona como ciudadana, pero no se puede ofrecer una visión de la realidad que tome partido en un ámbito que debe ser libre de Estado, como ocurre con el ámbito propio del derecho de libertad ideológica o del derecho de libertad religiosa.

En cuanto a los conciertos educativos con centros de titularidad privada que sigan una metodología de educación diferenciada, es preciso señalar[4] que, si no queda demostrado de manera objetiva y razonable que esa metodología comporta discriminación entre sexos, no hay argumento de peso para mantener una sospecha de ilegitimidad sobre la actividad de tales centros docentes.

Se puede añadir, por último, que en este ámbito también está presente, de alguna manera, el hecho religioso, aunque quizás en un segundo plano. Es así porque están en juego tanto el respeto a la libertad religiosa como a la aconfesionalidad o laicidad del Estado, que debe caracterizar la actuación de los poderes públicos. Ciertamente, la antropología que subyace en las distintas perspectivas que se

tengan sobre la relevancia de la biología en el ser de la persona humana —con las consecuencias éticas que ello implica— también se enmarcan en la visión religiosa o irreligiosa que se tenga de la vida y de la realidad, lo cual añade un motivo más para que el Estado, a la hora de cumplir su indeclinable deber en el ámbito de la enseñanza, sepa tener la sensibilidad y la sabiduría que le es exigible al entrar en un ámbito que ha de respetar y proteger.

---

[1] Son interesantes la consideraciones de D'Agostino sobre la experiencia del límite en la existencia humana contenidas en D'AGOSTINO, Francesco (2006). Filosofía de la familia. Rialp, Madrid, p. 77.

[2] Cfr. GEORGE, Robert P. (2017). «La ideología de género y el liberalismo gnóstico». En Humanitas, n.º 84, p. 72.

[3] Si se entiende, equivocadamente, que el cuerpo es algo que posee la persona para su uso y disfrute, pero que no es propiamente persona, tendría sentido sostener que la persona se aloja en el cuerpo —o se expresa a través de él—, pero no es cuerpo y, por ello, el sexo no tiene por qué determinarla en el proceso autoidentitario.

[4] En sintonía, por lo demás, con tomas de postura muy recientes del Tribunal Constitucional.

¿ES POSIBLE INSTRUMENTALIZAR LAS LEYES PARA GENERAR CAMBIOS SOCIALES?

M.ª Amalia Faná del Valle Villar

1. DEL VALOR PEDAGÓGICO AL PODER TRANSFORMADOR DE LA LEY

La pregunta «¿qué es la ley?» puede parecer una pregunta de fácil respuesta; sin embargo, enseguida descubrimos que no lo es. A lo largo de la historia se han dado múltiples acepciones del término arribando a significados de lo más diversos. Y no solo porque cada corriente de pensamiento la entiende de una manera distinta, sino porque, como señala Millán-Puelles, no es un término unívoco, sino que se trata de un término análogo,[1] porque se puede aplicar a realidades diferentes, pero que guardan entre ellas cierta relación y coherencia.

Partimos de la definición tomista de ley como «una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado la comunidad».[2] En términos generales, comenzó afirmando que «la ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar porque obliga en orden a la acción».[3]

Para Tomás de Aquino la ley es, ante todo, una orientación externa del hombre hacia el bien moral. En este sentido, Tomás de Aquino entenderá la ley como aquella norma de conducta social propiamente humana que goza del imperio que le otorga su obligado cumplimiento para la prosecución del bien común.

En la cuestión 92, cuando estudia los efectos de las leyes, dice: «Mas las leyes se ordenan a ser cumplidas por quienes les están sujetos. Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud […]. Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo».[4] La ley es ante todo un mandato, un mandato a quienes están sujetos a ella. La ley no es cualquier mandato porque tiene una finalidad, porque persigue unos efectos. El fin de la ley no es otro que la prosecución del bien común, «porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres».[5]

Tomás de Aquino reconoce que la ley tiene un cierto efecto pedagógico. Lo que hace buenos a los hombres es la virtud, no la ley. Pero la ley puede cooperar a que los hombres sean buenos porque los mandatos que en ella se establecen se ordenan a la virtud: «Cuando uno se va acostumbrando a evitar las malas acciones y a practicar las buenas por temor al castigo, acaba a veces haciéndolo con gusto y voluntariamente, y de este modo, también castigando coopera la ley a que los hombres sean buenos».[6]

Podemos percibir cómo Tomás de Aquino desvela en la ley su función educadora de la voluntad del hombre en su búsqueda por alcanzar el bien moral.

Tomás de Aquino sintetiza en todas estas ideas una tradición que viene de lejos. En su pensamiento encontramos reiteradas referencias a las Sagradas Escrituras (especialmente al Pentateuco y a las cartas paulinas) y el dominio del mundo jurídico romano. Esto último nos hace constatar que era un experto en la recopilación hecha por Justiniano en el Corpus iuris civilis. Tampoco es posible negar en él el influjo de Agustín de Hipona, de Isidoro de Sevilla y, ya más próximo a su tiempo, de Alberto Magno. Pero si ha tenido una influencia por excelencia, ha sido el descubrimiento y la cristianización de los griegos, especialmente de Aristóteles, reflejada en el desarrollo de todo su pensamiento. Fue consciente de que en la experiencia griega hubo una conexión entre el

derecho y la ética, que revelará, por tanto, el carácter educativo y pedagógico del primero.

Así se ha concebido la ley durante mucho tiempo (fruto de la tradición grecolatina y judeocristiana, más la aportación de Tomás de Aquino) hasta que comienza a cambiar el pensamiento político.

A la luz de las doctrinas voluntaristas, pactistas y contractualistas, se irán constituyendo los absolutismos modernos, cuyas filosofías positivistas serán las raíces ideológicas de los totalitarismos propios de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.[7]

Así llegamos a Roscoe Pound para ahondar un poco más en su planteamiento jurídico por ser el padre del movimiento sociological jurisprudence.[8] Nos centraremos en una de sus ideas más sobresalientes en varios de sus artículos: la consideración de la ley en su poder transformador de la realidad social.

Entre las definiciones sobre la ley que aporta (a pesar de ser bastante reacio a ello) destacamos que todas las significaciones que le otorga remiten inexorablemente a una idea: la del control social. La ley posibilita el control social porque ella será:

(1) a regime of adjusting relations and ordering conduct by systematic and orderly application of the force of a politically organized society, otherwise called the legal order. (2) a body of authoritative materials of or grounds of or guides to determination, whether judicial or administrative. This body of materials may be described more minutely as made up of authoritative precepts, an authoritative technique of development and application, and a background of received ideals of the social and legal order. (3) the judicial and administrative processes […]. If the three meanings can be unified, it is by the idea of social

control.[9]

Es por ello que presentará una definición provisional de esta como: «a highly specialized form of social control, carried on in accordance with a body of authoritative precepts, applied in a judicial and an administrative process».[10]

Teniendo en cuenta la definición de la ley como una forma altamente especializada de control social, ¿cuál será entonces la finalidad de la ley?, ¿cuál será entonces su propósito? Pound responderá a lo largo de cuarenta años de trabajo investigativo con total contundencia: su propósito será the social engineering.[11]

La ingeniería social será la base, el fundamento y la finalidad del orden jurídico para Pound y los integrantes del american legal realism de principios del siglo XX. Y, como es lógico, esta noción de ley y de derecho traerá muchas consecuencias que se plasman en la actualidad en nuestra sociedad.

2. VALORACIÓN CRÍTICA

Somos conscientes de que el pensamiento de Pound por sí solo no agota la idea de ingeniería social presente en otros muchos autores.

Modernamente, las leyes han sido contempladas desde otros puntos de vista absolutamente diferenciadores a los planteados por Tomás de Aquino. Uno de los puntos de vista más comunes hasta ahora ha sido el de orden social. Por lo tanto, las leyes se han entendido como ordenaciones de las conductas humanas hacia los fines de la sociedad, como la delimitación de las esferas de libertad, como la resolución de posibles conflictos de intereses, como regulación y

ordenación de las relaciones sociales, como una ingeniería social, etc. No cabe duda de que alguna de las observaciones que todas ellas presentan encierran alguna verdad, pero ninguna de ellas nos parece tan acertada como la esgrimida por Tomás de Aquino: la ley es, en definitiva, una prescripción de la razón, en vista del bien común, promulgada por quien tiene a cargo el cuidado de la comunidad.

El vaciamiento de su contenido y el proceso de manipulación al cual ha sido sometido el concepto de ley, desde Tomás de Aquino hasta la fecha, supone adulterar la esencia misma de la ley poniéndola al servicio de un programa ideológico que, en la totalidad de los casos, atribuye al Estado un poder desorbitado que conduce inexorablemente al totalitarismo.

Estamos de acuerdo con Tomás de Aquino en que la finalidad esencial de la ley no es la transformación social, sino alcanzar el bien común. En ocasiones puede suceder que, para lograr el bien común, se produzca un cambio social, algo lógico e incluso necesario; el problema radicaría en que ese cambio social acarrease consigo una finalidad ideológica situándose por encima del bien común. Lo que hace buenos a los hombres son las virtudes, y no las leyes. Esto no implica que las leyes puedan colaborar en esta tarea debido a su valor pedagógico.

La ley instrumentalizada puede producir efectos negativos, imprevistos e indeseados en la sociedad sumiéndola en un sinsentido que hace inviable la realización y la plenitud tanto de las personas como de las instituciones (familia y Estado).

3. DOS EJEMPLOS HISTÓRICOS

La comprensión de la ley como ingeniería social no es una mera construcción

teórica, puramente especulativa, sino que se ha hecho realidad a lo largo de la historia en numerosas ocasiones.

En la Rusia bolchevique se realizaron una serie de exhaustivos y nada improvisados esfuerzos para reinventar la sociedad. Para ello, fue necesario transformar ciertas instituciones, comenzando con la más enraizada y naturalmente constituida de todas: la familia. Esos esfuerzos tuvieron como especial protagonista primero a la mujer y luego a la familia. Las críticas a la familia tradicional burguesa, cuestionadas en las elucubraciones acerca de esta en Marx y Engels,[12] hicieron posible una ingeniería social en este sentido. La revolución social fue a partir de la promulgación de los códigos familiares de 1918, 1926 y 1936. En ellos se plasmaron estas ideas en una serie de medidas concretas, tales como la abolición del estatus legal inferior de las mujeres, la eliminación de la validez del matrimonio religioso y otorgamiento de la validez legal únicamente al matrimonio civil una vez registrado, el establecimiento del divorcio a solicitud de cualquiera de los dos cónyuges sin necesidad de justificación, la extensión de las mismas garantías de pensión alimenticia para el hombre y la mujer, el reconocimiento de los hijos fuera del matrimonio y la legalización del derecho al aborto.[13] El objetivo de estas políticas, como el de todas las políticas del régimen comunista ruso, no era otro que la implantación del socialismo científico, donde el Estado (leviatán) asume la plenitud de la potestad, es quien decide qué está bien y qué está mal y para ello necesita un hombre absolutamente debilitado (considerado solo como materia y que solo es válido si es útil), una mujer independizada de los quehaceres hogareños (que trabaje en el campo, porque su mano de obra también vale) y una familia fragmentada.

Todas aquellas medidas fomentaron en la sociedad soviética la relajación de las costumbres y la banalización social de la institución familiar como célula básica de la sociedad, lo que generó que los ciudadanos rusos reconocieran una suerte de paternidad al Estado ante tal desamparo:

[…] todos los hijos privados de los cuidados de la familia, sin mirar a que tengan

bienes o no, a su riqueza o a su pobreza, son sometidos a la tutela, a los cuidados de los establecimientos comunes del Estado.[14]

Otra experiencia histórica de instrumentalización de la ley para transformar a la sociedad fue la operada por el Partido Nacional en Sudáfrica con el desarrollo del apartheid apenas arribados al poder en el año 1948. La propia palabra literalmente fomentaba el distanciamiento. Con el apartheid lo que se buscaba era acrecentar aún más la segregación racial que históricamente había estado presente en Sudáfrica desde la época de la colonización. Después de un siglo y medio de dominio británico, los descendientes de los colonos holandeses y franceses originales de Sudáfrica habían recuperado el control de su país; por lo tanto, lo que intentaban restablecer, con toda esta batería de leyes, era la primacía de sus valores sociales tradicionales para reasumir la dominación inequívoca sobre sus compatriotas racial y culturalmente inferiores. En definitiva, el objetivo de estas normas no era ni más ni menos que la perpetuación de un sistema de desigualdad racial brutal. Lo verdaderamente significativo es que fue un proyecto legislativo global.

Para ello, durante los más de cuarenta años que estuvieron en el poder, desarrollaron una serie de programas e infraestructuras que colaborasen con esta creencia de supremacía, por un lado, y de sometimiento, por otro. El apartheid contó con diversos factores, con interacciones muy complejas que no dejan de mostrar con evidencias el papel supremo desempeñado por la cultura jurídica en el cambio social operado. Esto se ve claramente en que cada año se legislaban más y más restricciones y sanciones por la contravención de estas. A modo de ejemplo citamos dos de las más de doscientas establecidas durante todos los años de vigencia del apartheid: Population Registration Act[15] y Residential Segregation Statutes.[16] Después de tantos años de segregación racial, lo acontecido en Sudáfrica parecía irreparable. Sin embargo, la historia nos ha demostrado que ello no fue así y hoy Sudáfrica continúa muy naturalmente su proceso de reconciliación racial.

El experimento de Sudáfrica en la manipulación de los procesos sociales a través

del uso de la sanción legal es uno de los ejemplos más claros de la posible eficacia de la ley como una herramienta de ingeniería social.

Parece claro que, en muchas ocasiones, las leyes no se limitan a recoger los cambios demandados por la sociedad, sino que son la instrumentalización utilizada para generarlos activamente.

---

[1] MILLÁN-PUELLES, Antonio (2002). «Voz: Ley». En Léxico filosófico. Rialp. Madrid, p. 381.

[2] TOMÁS DE AQUINO (1993). Suma Teológica II. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, parte I-II, cuestión 90, art. 4, tratado de la ley en general, p. 708.

[3] TOMÁS DE AQUINO (1993). Suma Teológica II. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, parte I-II, q. 90, art. 1, tratado de la ley en general, p. 704.

[4] TOMÁS DE AQUINO (1993). Suma Teológica II. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, parte I-II, q. 92, art. 1 de los efectos de la ley, p. 719.

[5] Ibíd., p. 718.

[6] Ibíd., p. 721.

[7] Cfr. GALLEGO, Elio (2005). Tradición jurídica y derecho subjetivo. Dykinson, Madrid, p. 114.

[8] Cfr. BRAYBROOKE, Ernest (1958). The Sociological Jurisprudence of Roscoe Pound. Research School of Social Sciences Review, Australian National University, Sidney, pp. 288-325.

[9] POUND, Roscoe (1921). The Spirit of The Common Law. Harvard Press, Boston, 195 y 196. McManaman también recoge los tres mismos significados sobre la ley de Pound, más un cuarto referido al law can be. McMANAMAN, L. (1958). «Social Engineering: The Legal Philosophy of Roscoe Pound». St. John ´s Law Review, vol. 33, n.º I, art. 1. Nueva York, p. 13.

[10] POUND, Roscoe (1921). The Spirit of The Common Law. Harvard Press, Boston, pp. 195-196.

[11] Cfr. POUND, Roscoe (1921). The Spirit of The Common Law. Harvard Press, Boston.

[12] Cfr. ENGELS, Friedrich (1972). The Origin of the Family, Property and the State. International Publishers, Nueva York.

[13] Cfr. RECUERO, Juan (2011). En defensa de la vida humana. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, p. 140.

[14] DEL OLMO, Antonio (1930). La familia rusa y otros ensayos. Editorial A. Guerra, Madrid, p. 23.

[15] La Population Registration Act fue un registro que imponía la división en la sociedad, por cuestiones raciales, básicamente, en tres grupos: blancos, negros y mixtos. Cada sudafricano debía encajar en alguna de estas categorías y, de acuerdo con ella, se decidían y definían sus derechos sociales, políticos y económicos.

[16] El Residential Segregation Statutes permitía restricciones en cuanto a residencia, adquisición, uso y usufructo de las tierras por cuestiones raciales.

«NE PERDS PAS TA VIE À LA GAGNER».[1] REFLEXIONES SOBRE LA DIGNIDAD HUMANA DE LOS TRABAJADORES A PROPÓSITO DE UN ESLOGAN DE MAYO DEL 68

José María Peláez Marqués y Gloria Claudio Quiroga

INTRODUCCIÓN

Mayo del 68 es recordado principalmente por los movimientos universitarios en los que los jóvenes franceses reclamaban mayores niveles de autonomía y libertad frente a organismos de poder como el Estado o el profesorado. Los movimientos obreros se presentan en algunas ocasiones como una acción solidaria con este movimiento juvenil más que como una protesta con fundamentos propios y diferentes objetivos.

En este estudio se describen las causas diferenciadas de las protestas de los trabajadores en Mayo del 68 y el fundamento antropológico de sus reivindicaciones. Como bien define el eslogan de este movimiento, «No pierdas tu vida por ganártela», los obreros buscaban una recuperación de la dignidad humana del trabajador. Una dignidad que debe surgir de la propia realización a partir de un trabajo que debe ser un medio de vida, y nunca un fin en sí mismo.

Este sentido de la dignidad humana del empleado que alcanza su plenitud en el trabajo coincide con la concepción de la doctrina social de la Iglesia. En esta investigación destacaremos dichas coincidencias como muestra de la verdad común que surge de cualquier búsqueda sincera del sentido de la vida humana.

CONTEXTO ECONÓMICO Y LABORAL DE MAYO DEL 68

Después de la Segunda Guerra Mundial, la economía mundial inició una edad de oro, conocida en francés como Trente Glorieuses, con unos ritmos de crecimiento económico que nunca antes se habían alcanzado. En ese contexto, vivió un período de prosperidad económica gracias a un modelo de crecimiento que, al igual que en otros muchos países desarrollados, se basó en tres pilares:

•Fuerte impacto de numerosas innovaciones tecnológicas que se aplicaron a la industria.

•Organización del trabajo basada en la cadena de montaje de Henry Ford que, junto con las nuevas tecnologías, dio lugar al mayor crecimiento de la productividad de la historia.

•Base energética protagonizada por un petróleo barato y que aún no se utilizaba como arma política.

En Francia, se inició un período sin precedentes de prosperidad económica y estabilidad laboral en el que la población disfrutaba de un aumento de su poder adquisitivo y de una situación prácticamente de pleno empleo. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta 1967, el crecimiento se situó en una media del 3,3 % anual por encima de Alemania y Gran Bretaña con un 2,8 y 2,6 respectivamente. (Roger Price: Historia de Francia, Akal, 3.ª edición). Señala Fourastié que, en estos treinta años, Francia experimentó más cambios que los registrados desde que iniciara su segunda revolución industrial a mediados del siglo XIX (Jean Fourastié: Les trentes Glorieuses, Pluriel, París, 1979).

Sin embargo, este modelo empieza a mostrar sus primeros síntomas de agotamiento a finales de los sesenta. Cada vez hay más muestras de la fortísima desaceleración de las innovaciones tecnológicas y de su impacto, así como de las limitaciones y agotamiento del sistema de producción en cadenas de montaje conocido como fordismo.

La Francia de 1968 ya era testigo de una desaceleración económica, con un crecimiento del PIB del 4,2 %, menor que en los años anteriores (fuente: Banco Mundial). En cuanto al desempleo, aumentó considerablemente en los primeros meses de 1968 superando los 500 000 desempleados, lo que suponía el 2,7 % de la población activa (fuente: INSEE). Este desempleo se concentraba principalmente en los jóvenes y en obreros de difícil recolocación por su alta especialización en tareas industriales repetitivas.

A la preocupación de los jóvenes, que no podían acceder a su primer empleo y la de los obreros, que perdían el único que sabían hacer, se unía el miedo a perderlo de los que tenían un empleo. Una encuesta del Instituto Nacional de Estudios Demográficos señalaba que, si en 1967 solo el 50 % de los empleados tenían miedo a perder su empleo, en la primavera de 1968 ese porcentaje ascendía al 75 %.

Por otra parte, la curva salarial mostraba una tendencia a la baja y los sindicatos consideraban que se estaba produciendo un retraso entre el ingreso de los empleados y el de la nación. Además, los precios subían a un ritmo del 4,6 % (fuente: Art Presse). En definitiva, tras una larga primavera económica, empezaba a asomar un frío invierno con desaceleración económica, aumento del desempleo, subida de precios y descenso de la capacidad adquisitiva de los salarios.

REVUELTAS LABORALES Y ACUERDOS DE GRENELLE

Esta situación económica y laboral ya había generado algunas acciones de protesta en determinadas fábricas que no llegaron a consolidarse ni extenderse. El movimiento comenzado por los estudiantes de la Universidad de Nanterre y su posterior extensión violenta a la Universidad de La Sorbonne fue el catalizador necesario de la revuelta obrera. Los principales sindicatos convocaron el 13 de mayo una huelga general que fue secundada por millones de trabajadores en toda Francia. Las adhesiones al movimiento fueron crecientes y abarcaban todos los sectores y perfiles profesionales. El Gobierno de Pompidou se vio obligado a convocar una reunión con empresarios y sindicatos para negociar una resolución del conflicto. Las principales peticiones de los trabajadores abordaban los siguientes aspectos:

1. Condiciones laborales. Aunque se pone el énfasis en la duración de la jornada de trabajo, también se manifiesta el descontento con un estilo excesivamente autoritario de liderazgo y unas condiciones de organización del trabajo industrial que convertían al trabajador en mero recurso productivo.

2. Remuneración. El salario mínimo había quedado muy debajo del necesario para garantizar una subsistencia digna. Además, los salarios apenas habían tenido revisiones y no se correspondían con el valor aportado por cada puesto a la empresa.

3. Autogestión y participación en el gobierno corporativo. El estilo autoritario y unidireccional debe reemplazarse por uno participativo que, por una parte, dotase a los empleados de cierta autonomía en el desempeño de sus puestos y, por otra, mediante un sistema de representación sindical, les permitiese participar en la gestión de la empresa.

4. Seguridad del empleo. En caso de reorganización de la empresa, la baja polivalencia de los trabajadores complicaba el cambio de funciones y se optaba generalmente por el despido. Se hace imprescindible que las empresas pongan en marcha planes de formación que permitan un mayor desarrollo y empleabilidad de sus trabajadores.

Después de dos días de negociaciones se llega a los acuerdos conocidos como Acuerdos de Grenelle. En síntesis, estos eran sus principales puntos:

•Aumento del 35 % del salario mínimo.

•Incremento salarial medio del 10 %.

•Reducción de la jornada de trabajo a cuarenta horas semanales.

•Creación de la sección sindical de la empresa y la figura del delegado sindical.

•Regulación del derecho de huelga.

Además, se establecieron las bases para un posterior acuerdo sobre la seguridad del empleo que incluyó un refuerzo de la formación en el puesto de trabajo y en los período de paro para incrementar la empleabilidad.

RELACIÓN DE LAS REIVINDICACIONES LABORALES DE

MAYO DEL 68 CON LAS MOTIVACIONES Y DIMENSIONES DEL TRABAJO

El profesor Perez Lopez desarrolla un modelo de motivaciones que supera el tradicional de Maslow y se enfoca al ámbito laboral. Resume las motivaciones en tres tipos. Como en el modelo de Maslow, cada una de ellas requiere que exista la anterior. En la siguiente tabla describimos cada una y mostramos algunos ejemplos de las políticas, beneficios o cualidades corporativas que las facilitan.

▪

Motivación	Descripción
Trascendente	Aportar valor a la sociedad a través del propio trabajo y c
Intrínseca	Tener cada día la oportunidad de hacer lo que mejor saber
Extrínseca	Cubrir las necesidades vitales básicas y garantizar su cont

Sobre las dimensiones del trabajo humano es san Juan Pablo II en su encíclica Laborem excercens quien introduce una distinción clave. Muestra como el hombre a través de su trabajo no solo cambia el mundo, sino que también se cambia a sí mismo. Distingue así entre la dimensión objetiva y la subjetiva del trabajo.

En la siguiente tabla relacionamos los dos modelos de competencias y las dimensiones del trabajo.

Maslow	Pérez López	Dimensión del trabajo
	Trascendente	Objetiva
Autorrealización	Intrínseca	
Reconocimiento		
Afiliación	Subjetiva	
Seguridad	Extrínseca	

▪

Si analizamos con este modelo de motivaciones el entorno laboral anterior al movimiento de Mayo del 68, podríamos decir que en los años inmediatos a la Guerra Mundial la principal motivación fue la trascendente o la relacionada con la dimensión objetiva. El deseo de reconstruir el país y restaurar un estado de bienestar general hizo que los trabajadores franceses, guiados por un espíritu colectivo de patriotismo, dejaran en un segundo lugar otras motivaciones como la autorrealización en el propio trabajo, el equilibrio entre vida personal y profesional o un salario que reconozca la dedicación y la excelencia. Estas condiciones laborales de sacrificio se regularon entonces por una ley de reconstrucción cuyo mismo título ya expresa su objetivo.

Estas regulaciones laborales de la posguerra seguían en vigor en los años sesenta en una Francia no solo reconstruida, sino con una excelente situación económica. El derrumbe de la pirámide de motivaciones era inevitable. No se podían sostener más las motivaciones trascendentes de la generación de valor para Francia sin un fundamento personal sólido. Era necesario establecer una base de motivaciones extrínsecas como el salario justo o el empleo estable y otra de intrínsecas como la formación o la adecuación al puesto.

En la siguiente tabla situamos las peticiones de los trabajadores y su reflejo en los Acuerdos de Grenelle con el mapa de motivaciones y ámbitos presentado anteriormente.

Motivación	Ámbito	Reivindicaciones de los trabajadores	Acuerdo de Grenelle
Trascendente	Objetivo	Participación en la gestión de la empresa.	Representación de los trabajadores.
Intrínseca	Subjetivo	Liderazgo colaborativo. Autogestión en el puesto. Formación. Adecuación al puesto. Reducción de la jornada laboral.	Reducción jornada semanal a 40 h. Preacuerdos sobre condiciones laborales (flexibilidad). Formación para la polivalencia.
Extrínseca		Incremento salarial. Seguridad laboral. Subida del SMI.	Incremento salarial medio del 10%. Acuerdo ANI sobre seguridad del empleo. Aumento del SMI en un 35%.

Como podemos comprobar, en última instancia, el movimiento de los trabajadores en sus peticiones buscaba recuperar la dignidad del trabajador construyendo una nueva estructura de motivaciones más equilibrada. Se busca la vuelta a la motivación trascendente de generación de valor a la sociedad, pero esta vez fundamentada en unas motivaciones que surgen del ámbito subjetivo. Las fuentes de la dignidad, como escribe san Juan Pablo II en la misma encíclica, se deben buscar en primer lugar en la dimensión subjetiva. El pueblo ya no puede ser más una masa, o un grupo deshumanizado al servicio de un objetivo como la reconstrucción de Francia, sino una suma de personas dotadas de plena dignidad a través del impacto subjetivo de su trabajo.

RELACIÓN DE LAS REIVINDICACIONES LABORALES DE MAYO DEL 68 Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

[2]

La doctrina social de la Iglesia se basa los siguientes principios éticos fundamentales:

1. El respeto a la dignidad humana.

Como se expresa en el Compendio de la doctrina social de la Iglesia, «cada persona, sin distinción de edad, condición o habilidad, es una imagen de Dios y por tanto está dotado de una irreductible dignidad o valor. Cada persona es un fin en sí misma, nunca es un medio o un instrumento valorado solo por su utilidad, es quién, no qué, alguien, no algo».

2. La búsqueda y consecución del bien común.

Según el Concilio Vaticano II y, más concretamente, según la Constitución Gaudium et Spes, el bien común es la suma total de condiciones sociales que permiten tanto a los grupos como a los individuos alcanzar su total desarrollo de una manera más plena y fácil.

Estos dos objetivos fundamentales se alcanzan en la empresa a través de tres principios prácticos:

1. Responder a las necesidades del mundo a través de la creación y desarrollo de bienes y servicios.

Como indica el papa Pio XI en su encíclica Quadragesimo Anno, las empresas deben «producir bienes o servicios realmente útiles». Esta utilidad se reconoce por su capacidad para responder a necesidades nobles y coherentes con la dignidad humana. De otro modo no estarían contribuyendo al bien común.

En esta aportación de bien común las empresas también deben guiarse por principios de solidaridad para proteger a los más desfavorecidos. Esta solidaridad no debe ceñirse a la donación de bienes, sino a la inclusión de estos colectivos en sus organizaciones.

2. Organizar el trabajo de forma que las condiciones laborales hagan compatible la productividad y el crecimiento de la empresa con el desarrollo de las personas.

Estas condiciones laborales deben respetar la dignidad de los trabajadores con adecuadas jornadas de trabajo, instalaciones seguras, recursos productivos

apropiados y una relación de mutuo respeto entre responsables y trabajadores.

Además de estas condiciones, según el principio de subsidiariedad, los empleados deben tener la autonomía necesaria para gestionar su propio trabajo a la vez que contribuyen a la consecución de la misión de la empresa. Esta contribución debe canalizarse a través de sistemas de participación de los colaboradores.

3. Generar una riqueza sostenible y distribuirla de un modo justo.

Las empresas, además de responder a necesidades nobles, deben generar riqueza a través de su negocio. Esta debe generarse de un modo sostenible, es decir, no se deben buscar resultados inmediatos, sino con visión de largo plazo, aquellos que aseguren una continuidad del negocio. Solo así será posible seguir satisfaciendo dichas necesidades mientras se contribuye al bien de todos los stakeholders.[3]

Las coincidencias entre los principios de la doctrina social de la Iglesia y las reivindicaciones de la protesta laboral de Mayo del 68 son numerosas.

Para resaltar dichas coincidencias presentamos en la siguiente tabla un resumen de los principios defendidos por la Iglesia y su relación con las acciones y peticiones de los trabajadores en Mayo del 68.

Doctrina social de la Iglesia

Principios éticos
Respeto a la dignidad humana.
Generación de bien común.

Aplicación práctica
Responder a necesidades nobles de la sociedad con productos y servicios adec
Organizar el trabajo de forma que las condiciones laborales hagan compatible
Generar una riqueza sostenible y distribuirla de un modo justo.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto a lo largo del presente trabajo el conflicto laboral de Mayo del 68 lucha, fundamentalmente, por el respeto a la dignidad humana de los trabajadores. El cambio de ciclo económico y de época manifiesta la inconsistencia de modelos de organización laboral diseñados para la etapa de posguerra con el objetivo de reconstruir el país. La identidad del individuo había quedado superada por la necesidad colectiva de recuperación del bien común. El ámbito objetivo del trabajo humano y la motivación trascendente, el valor generado para otros, habían anulado el ámbito subjetivo de realización del propio trabajador a través de su trabajo.

Con el progreso económico de los años conocidos como Les trentes glorieuses el modelo de posguerra queda obsoleto. Se hace necesaria una recuperación de la dignidad del trabajador obtenida en sus condiciones laborales y en el contenido de su puesto. Se pueden resumir estas peticiones en el lema «Ne perds pas ta vie à la gagner». El trabajo, tal como estaba organizado, requería el sacrificio de la propia vida personal. Con las reclamaciones y los acuerdos obtenidos por los trabajadores se vuelve a ganar la vida plena que hace posible la realización integral de la persona a través del trabajo. Este es además compatible con la vida personal en el ámbito privado o familiar y garantiza unos niveles justos de ingresos para satisfacer las necesidades vitales.

El nuevo modelo de relación laboral que surgirá de los acuerdos y leyes posteriores a los movimientos de Mayo del 68 se fundamenta en los mismos principios de la doctrina social de la Iglesia. El respeto a la dignidad de la persona mediante una organización del trabajo que permita el desarrollo personal y la búsqueda constante del bien común con un reparto justo de la riqueza. Aunque por vías diferentes y aparentemente enfrentadas dos movimientos llegan, una vez más, a la misma verdad sobre la naturaleza del hombre: ser libre, dotado de dignidad individual, que alcanza su plenitud en el encuentro con otros

para generar valor para todos.

BIBLIOGRAFÍA

AURENCHE, Guy et al. (2017). Mai 68 Raconté par des Catholiques. Temps Present, París.

FOURASTIÉ, Jean (1979). Les trentes Glorieuses. Pluriel, París.

JUAN PABLO II (1991). Centessimus Annus. Roma. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

JUAN PABLO II (1981). Laborem Excercens. Roma.

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html

MINÉ, Michel (2018). 50 ans après, quel héritage pour le droit du travail? Le CNAM, París. http://blog.cnam.fr/travail/droit-du-travail/mai-1968-50-ans-apres-quel-heritage-pour-le-droit-du-travail--1001654.kjsp?RH=1516980322478

NAUGHTON, Michael et al. (2014). Vocation of Business Leader, Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, Roma. https://www.stthomas.edu/media/catholicstudies/center/ryan/publications/publica

PAVARD, Bibia (2018). Mai 68, Presses Universitaires de France, París.

PÉREZ LOPEZ, Jose Antonio (2000). Fundamentos de la Dirección de Empresas. Rialp, Madrid.

PIO XI (1931). Quadragesimo Anno. Roma. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html

VAYSSIÈRE, B. (2009). Relever la France dans les après-guerres: reconstruction ou réaménagement? Guerres mondiales et conflits contemporains. París. https://www.cairn.info/revue-guerres-mondiales-et-conflits-contemporains-2009-4-page-45.htm

---

[1] Uno de los esloganes más repetidos en Mayo del 68. Se podría traducir como «No pierdas tu vida por ganártela».

[2] Para el resumen de los principios principales de la doctrina social de la Iglesia me baso en el estudio «La Vocación del Líder Empresarial» publicado por el Consejo Pontificio «Justicia y Paz». Elaborado por destacados líderes empresariales, profesores y miembros de la Iglesia ofrece una guía práctica dirigida al ámbito empresarial. https://www.stthomas.edu/media/catholicstudies/center/ryan/publications/publica

[3] Término anglosajón que define a todo el grupo que se ve afectado por la actuación de una empresa en el desarrollo de su negocio. Incluye este grupo a los accionistas, empleados, clientes, proveedores, comunidad en la que está implantada y en general toda la sociedad.

VIII

Antropología de la persona

DE UNA SANA ANTROPOLOGÍA A UNA SANA ECOLOGÍA

Álvaro Jesús Roca Palop

En conocimiento de todos está la presente sensibilidad ecológica que afecta vigorosamente a todos los niveles: medioambiental, sanitario, social, ético, político, tecnológico, doméstico.[1] Esta preocupación se ha manifestado en la creación de cumbres, plataformas, políticas, congresos, que la acometen bajo las perspectivas mencionadas. Sin embargo, el magisterio de la Iglesia da un paso más allá y expresa su preocupación defendiendo una raigambre antropológica como verdadero telón de fondo de la cuestión ecológica. Resulta que la ecología tiene que ver con la antropología más de lo que se cree, aunque hoy se silencie esta relación.

UNA PINCELADA POR LA ANTIGÜEDAD

Para las culturas antiguas, ha sido considerable la analogía entre la fecundidad de la mujer y la tierra. La sacralidad de la mujer dependía de la santidad de la tierra. La fecundidad femenina ha tenido un modelo cósmico: el de la terra mater, la genetrix universal.[2] Fírmico Materno recoge cómo los frigios consideraban la tierra: «Phryges qui Pessinunta incolunt circa Galli fluminis ripas terrae ceterorum elementorum tribuunt principatum et hanc uolunt omnium esse matrem».[3] Y poco después: «terram matrem esse omnium deorum dicunt».[4] «La magna madre es la tierra»,[5] dice Ovidio. Muchos siglos después de Ovidio, el gran literato ruso del siglo XIX describía en una de sus novelas una situación en la que una de sus personajes, al salir de la iglesia, se encuentra a María Timofievna, la esposa infiel de Stavroguine, y esta le pregunta en voz baja: «¿Qué es, a tu parecer, la Madre de Dios?». La otra le responde: «La Madre es la esperanza del género humano. La Madre de Dios es la Gran Madre, la tierra

húmeda y en ella radica la alegría para los hombres».[6]

Ya durante la edad paleolítica existía esta concepción de que el suelo fértil se asimila con la mujer,[7] concepción que se incrementó en el Neolítico con el desarrollo de la agricultura, afirma en otro lugar Eliade. Si la mujer se identificaba con la gleba, el hombre se asemejaba con los granos que la fecundan. Según las culturas primitivas, la mujer era quien había empezado a tratar el suelo por primera vez, la primera que cultivó las plantas alimenticias. Por esto, era natural que pasara a ser propietaria del suelo y de las cosechas.[8] Todavía hoy, en las culturas nórdicas (Estonia, Suecia, Finlandia), las mujeres, especialmente casadas y embarazadas, son las responsables e idóneas para ir a sembrar las semillas, de lino, por ejemplo, a los campos. En la sacralidad telúrica, la tierra era considerada como una madre, tellus mater,[9] una tierra que fecundaba en tanto que recibía la lluvia divina, semen del dios de la tormenta. Todo lo que está en relación con la fecundidad pertenece, en forma más o menos directa, al amplio círculo lunaaguas-mujer-tierra.[10] Así, según Hesíodo, Gea (la Tierra) dio a luz a Urano «sin mediar el grato comercio»,[11] es decir, sin intervención de otros hombres o dioses. Se trata de una expresión mítica de la autosuficiencia y de la fecundidad de la tierra.

La Biblia, a propósito de la maldición de la tierra en el Génesis, anota que el hombre fue castigado con el trabajo del campo mientras que la mujer lo fue con el parto doloroso y la servidumbre al marido. Hay un paralelismo en el castigo de Adán y el de Eva, pues Adán está llamado a sacar fruto de la tierra con esfuerzo, mientras que Eva está llamada a dar a luz un fruto de sus entrañas con dolor. Ambos, por sus diferentes naturalezas, están unidos para dar crecimiento a sus frutos, pero con distintas funciones. «El hombre, en el matrimonio, siembra. La mujer recibe la semilla».[12]

La mujer, tierra fecunda y venerada.

Comenzaremos la cuestión con una frase del Corán que nos dará pie a las

siguientes consideraciones. El Corán habla de la mujer como campo a cultivar, pero quizá en unos términos bastante distintos que producen cierto grado de regresión, que marcan cierto tono de imperialismo conyugal sobre la mujer: «Vuestras mujeres son campo labrado para vosotros. ¡Venid, pues, a vuestro campo como [cuando][13] queráis, haciendo proceder algo para vosotros mismos!».[14] La evidencia se muestra sola. Que la mujer sea simbolizada como tierra no excluye que la mujer sea tan persona como el varón o que el varón sea tan tierra como la mujer —pues de la tierra fue tomado—. Pero la mujer tiene una identificación especial y particular con la tierra, no ya solo por sus funciones biológicas, sino por su ser-femenino constitutivo. En efecto, el ser humano es señor de la creación, y la tierra está al servicio del hombre, pero la tierra se cultiva, no se viola. Tampoco a la mujer. Hay que conocer la tierra, cultivarla amablemente, alegrarse con sus frutos bien dispuestos. Que la mujer se presente como tierra apta no significa que el hombre posea derecho de labranza sobre ella de cualquier manera. Nadie posee derechos sobre otra persona. Esto mismo afirmaba el papa san Juan Pablo II en una de sus encíclicas refiriéndose al dominio injusto sobre la tierra y que, como podemos ver, es perfectamente aplicable al dominio sobre la mujer del que aquí hablamos.

[Aquel hombre] cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad, como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar.[15]

Esta dinámica desencadena en el campo de la moral una estructura funcionalista del eros,[16] en la que el sentido del amor y de la entrega a la otra persona varía según los frutos producidos, reduciendo la dignidad de la persona a sus capacidades biológicas, económicas, sexuales, etc., lo cual se da especialmente en culturas polígamas, en las que «la atracción entre hombre y mujer es interpretada no principalmente como una cuestión de relación de amor entre dos personas de igual dignidad, sino como una posibilidad de fecundidad para el varón en orden a adquirir poder y prestigio en la sociedad».[17] Gabriel Marcel ya anunciaba proféticamente lo que se escondía detrás de este telón en una conferencia de 1933, en la que comentaba:

la época contemporánea creo que se caracteriza por algo que podría llamarse, sin duda, desorbitación de la idea de función […]. El individuo tiende a aparecer ante sí mismo y también ante los demás como un simple haz de funciones.[18]

Continúa poco después el filósofo francés:

Existe también el sordo e intolerable malestar experimentado por quien se ve reducido a vivir como si efectivamente se le confundiera con sus funciones; y este malestar basta para demostrar la existencia de un error o un abuso de interpretación atroz.[19]

Cierto es que la reducción a solas funciones constituye una reducción en sí, especialmente grave cuando se trata del ser humano. Algo así tenía en mente Cicerón cuando hablaba en términos agrestes aclarando que, más que el fruto, le admira la tierra, a la cual atribuía ciertas cualidades maternas y nutricias sobre el fruto acogido desde la semilla sembrada, protegido en la oscuridad de su seno, dado a luz y desarrollado hasta su plenitud. La analogía corre por nuestra cuenta:

En efecto, los agricultores tienen una cuenta corriente con la tierra, que nunca rechaza su dominio y que jamás devuelve sin rédito lo que recibe […]. in embargo, a mí me deleita no solamente el fruto, por cierto, sino además la fuerza misma de la tierra y la naturaleza: ella recibe en sí la simiente esparcida, con su regazo ablandado y sometido, primero la retiene para protegerla de la luz (de donde se ha denominado como «acción de oscurecer» al rastrillaje que logra esto); luego, entibiada la semilla por el calor de la tierra, esta la extiende con su presión y la hace salir de sí como un brote verdecido que, apoyado en las fibras de las raíces, va creciendo poco a poco y, ya desarrollándose, se inserta en un tallo nudoso, envuelto en vainas; cuando sale de ellas, echa fuera los granos de la espiga, dispuestos en orden regular, y se protege contra los picoteos de las aves menores por medio de un vallado de aristas.[20]

Además, no toda tierra da todo fruto, sino que cada tierra tiene sus ritmos, y cada fruto sus estaciones, y el labrador debe conocer las capacidades de la tierra para sacar de ella lo mejor, no lo máximo. Por esto habló san Juan Pablo II de un carácter rítmico de la fecundidad humana, de una periodicidad.[21] Pero, para no ser señalados como hechizados por la bioética contemporánea, recurrimos de nuevo a un testimonio pagano anterior a Cristo que anuncia este conocimiento previo y amable de la tierra fecunda de un orden creacional impuesto sabia y razonablemente que se deja leer en la naturaleza y que va más allá de ella. Igualmente, aquí no es necesario comentar la analogía:

Pero antes de roturar con el hierro un campo primerizo conviene conocer los vientos dominantes y la acostumbrada variedad del clima, las atávicas disposiciones del terreno y su tradicional cultivo y qué fruto produce y cuál rechaza cada una de las tierras. Esta es buena para cereales, la otra sazona mejor las vides; los árboles frutales crecen en otra parte y allí verdece naturalmente la hierba […].[22]

Y más adelante:

Además, no todas las tierras pueden producir todas las especies. En las orillas de los ríos nacen los sauces; los alisos en las ciénagas espesas; sobre las rocosas montañas los estériles quejigos; las riberas se gozan con plantaciones de mirtos […]. Cada árbol tiene su patria.[23]

A modo de curiosidad, es, cuando menos, llamativo el vínculo paradójico que comparte aquella visión islámica con la noción sobre la vida humana que presentan las plataformas contracepcionistas y abortistas. Ambas pueden parecer a primera vista muy contrapuestas, pues, como hemos visto, la citada enseñanza del Corán propone fecundar a toda costa, mientras que las estructuras proabortistas defienden a capa y espada la interrupción de la vida en cualquiera

de sus estados prenatales. Pues bien, el punto de apoyo, el denominador común de ambas, es la denigración a la mujer y su cuerpo, como si se tratara de un campo siempre fértil —lo cual en la naturaleza no es verdad— disponible a las apetencias del varón/labrador que no lo fecunda/ labra cuando exigen sus ciclos, sino de acuerdo con su apetencia, sabiendo que con medios tecnológicos podrá cortar el natural crecimiento de lo que ya ha germinado.

Precisamente aquí nos viene al recuerdo una máxima platónica que se encuentra en el sustrato del pensamiento cristiano: «Todo lo que violenta la naturaleza es doloroso, mientras que lo que se produce siguiendo el orden natural es placentero».[24] En la misma línea se expresa Cicerón, prestando autoridad a lo expresado por la naturaleza:

Pero aunque la misma naturaleza nos muestre con tantos signos qué desea, busca, anhela, no obstante nos ensordecemos, no sé de qué forma, y no escuchamos estas lecciones a través de las cuáles somos reprendidos por aquella.[25]

Por ello, sentencia el mismo orador en otra obra dejando ver su más profunda veneración por el régimen natural y la conveniencia de someterse a él:

Por esto soy sabio: porque sigo como a un dios a la naturaleza, nuestra mejor guía, y me someto a ella.[26]

De este modo, a través de razonables testimonios precristianos, vemos una vez más que un recto (raciocinio del) paganismo y el cristianismo comparten un mismo criterio antropológico, y llegamos al quicio de cómo se rige la bioética católica: fundándose en un profundo respeto de la naturaleza en su curso, en sus ritmos, en sus limitaciones. Los postulados cristianos no se fundan en una moral desnuda, sino en la naturaleza que habla el lenguaje de la creación y que está

abrigada por la revelación.

Este paralelismo explicado entre la mujer y la tierra es considerado con destreza por Clemente alejandrino en una de sus obras:

La procreación, su fin, tener buenos hijos; es algo parecido a lo que sucede con el labrador: el motivo que le empuja a sembrar es la provisión de su propio alimento; el fin de su cultivo, la recolección de los frutos. Pero mucho más importante es el labrador que siembra en un campo dotado de alma. En efecto, aquel se propone obtener con su cultivo un alimento temporal; este, en cambio, lo que persigue es que el universo perdure; aquel siembra por sí mismo; este, por Dios; porque Dios ha dicho: Multiplicaos; y es preciso obedecerle. Y por eso el hombre llega a ser imagen de Dios, en cuanto que el hombre coopera al nacimiento del hombre.[27]

PROPUESTA ANTROPOLÓGICA DEL MAGISTERIO

Así, cuando un labrador maltrata así su tierra es signo de que no la conoce y de que no conoce su verdadera función. Y según G. Marcel, no sería un problema de ignorancia de la función, sino de desconocimiento del ser. Así, tampoco el hombre conoce a su propia mujer cuando no respeta sus tiempos o cuando aborta lo que él mismo ha sembrado en ella. ¿Qué diríamos al contemplar la absurda escena de un labrador que un día siembra una semilla en el campo y a los pocos días, cuando esta comienza a brotar en su primer tallo, aquel la arranca de mala gana? ¿No es análogamente absurdo querer dar inicio libremente (o al menos poner los medios) a la posible existencia de una persona y al mismo tiempo querer impedirla (impediatur)? ¿Acaso no denunciaba ya el beato Pablo VI esta sinrazón en aquel polémico número de su polémica encíclica[28]? ¿Acaso no evidenciaba san Juan Pablo II el absurdo consistente en un enorme despliegue de posiciones opuestas que piden la represión de la natalidad[29] mientras protegen a capa y espada el ecosistema?

Por otro lado, resulta una extraña paradoja que, en un tiempo en que las organizaciones ecologistas están en alza, y que en la mayoría de las personas se suscita un deseo ecológico por el bien de nuestra tierra, la única ecología que no logra imponerse es precisamente la relativa al cuerpo humano, más concretamente el de la mujer, en sus funciones más delicadas y fecundas, las de engendrar.[30] Se trata de una denuncia ya subrayada por el papa Francisco:

Es preocupante que cuando algunos movimientos ecologistas defienden la integridad del ambiente, y con razón reclaman ciertos límites a la investigación científica, a veces no aplican estos mismos principios a la vida humana.[31]

De aquí se deduce que ciertas plataformas de sesgo ideológico y movimientos ecologistas desean los frutos de la ecología, pero erradicados del tronco de la sana antropología. De este modo, lo peligroso del ecologismo no está en la ecología, sino precisamente en el -ismo. Como hemos podido observar, el criterio para tratar este asunto sobre la mujer y la tierra en una misma semántica es el nexo que hay —precisamente aquí— entre antropología y ecología. El género humano es tierra;especialmente lo es la mujer por su naturaleza antropológica y competencia biológica. Por ello, el buen trato del hombre a la tierra es un signo de su buen trato al ser humano, en especial al sexo femenino. Lo análogo ocurre con el maltrato. Conviene aquí recordar unas palabras clave: «La relación que el hombre tiene con Dios determina la relación del hombre con sus semejantes y con su ambiente».[32] Por ello reflejó también el pontífice polaco: «En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico».[33] También su sucesor alemán reafirma poco después esta conexión ecológica y antropológica: «El modo en que el hombre trata el ambiente influye en la manera en que se trata así mismo y viceversa».[34] En plena comunión y conexión con sus predecesores, el sumo pontífice argentino se ha pronunciado in extenso sobre la ecología vista desde la lente antropológica sentenciando que en la ecología «no se puede prescindir de la humanidad. No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología»,[35] pues resulta realmente cierto lo que el papa Francisco no se ha cansado de repetir a lo largo de su encíclica: «Todo

está conectado».[36] Todo esto hace más comprensible que san Juan Pablo II hablara de una ecología humana.[37]

El magisterio ha demostrado claramente cómo este ecologismo antihumanista no es ecológico, destapando la razón para descifrar que esta falsa ecología se identifica con una milenaria misantropía, o incluso con una misoginia. Así, una ecología que no sanea deviene en polución y se constituye en su opuesto. A partir de aquí cabría preguntarse hasta qué punto es verdadera aquella aparente sensibilización de los actuales Gobiernos que desechan la cuestión antropológica.

---

[1] Cf. SAN JUAN PABLO II. Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre «Ambiente y salud». (24-3-1997), 1.

[2] Cf. ELIADE, Mircea (2012). Lo sagrado y lo profano. Paidós, Barcelona, p. 107.

[3] De errore profanarum religionum 3, 1: «Los Frigios que habitan en Pesinonte, cerca del río de Gallo, asignan a la tierra la primacía sobre los otros elementos y quieren que sea la madre de todo [lo existente]». TURCAN, Robert (ed.) (2002). Les Belles Lettres, París.

[4] Ibid. 3, 5. «Afirman que la tierra es la madre de todos los dioses».

[5] FERNÁNDEZ CORTE, José Carlos y CANTÓ LLORCA, Josefa (eds.) (2008). Metamorfosis I, BCG 365, Madrid, p. 392.

[6] DOSTOIEVSKI, F. «Los demoni». Libertador, cap. 4, p. 106.

[7] Cf. «La mujer y la vegetación». Historia de las creencias y de las ideas religiosas (I), 12, pp. 56-57.

[8] Cf. BACHOFEN, J. J. (1948). Das Mutterrecht. Basilea, 1861; 3.ª ed.; SCHMIDT, WHILHELM. (1955). Das Mutterrecht, Viena; cit. en ELIADE, M., Lo sagrado y lo profano, pp. 107-118.

[9] Cf. ELIADE, M. Tratado de Historia de las Religiones, 1. «Sagrado y profano», p. 65. La tellus mater es la equivalente romana de Gea en Grecia.

[10] Cf. Ibid., 28. «El esposo de la gran madre», p. 179.

[11] Cf. Teogonía, pp. 126-131.

[12] ORBE, Antonio (1975). Antropología de San Ireneo. BAC, Madrid, p. 329; cf. Manu 20, 33: «La femme est consideré comme le champ et l’homme comme la semence» cit. en DIETERICH, A., Mutter Erde, p. 130.

[13] El paréntesis es nuestro.

[14] Sura 2, «La vaca», pp. 223-225.

[15] Centessimus annus, 37.

[16] Cf. NORIEGA, José (2005). El destino del eros, Madrid, pp. 27-28.

[17] Ibid., p. 26.

[18] Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico. Encuentro, Madrid, 1987, p. 23.

[19] Ibid., p. 27.

[20] De Senectute XV, 51.

[21] Cf. Catequesis 131 (3), 7 de noviembre de 1984.

[22] VIRGILIO (1990). Geórgicas I, pp. 50-56; Tomás de la ASCENSIÓN, Recio GARCÍA y Arturo SOLER RUIZ (eds.), BCG 141, Madrid.

[23] Geórgicas II, pp. 109-116. A continuación ofrece lugares de plantaciones

propias y exclusivas de lugares concretos: «Solo la India produce el negro ébano, los sabeos [pueblo situado a la región sudoeste de Arabia, llamada Feliz, aproximadamente el Yemen actual], solos, tienen la rama que da incienso. ¿Para qué recordarte el bálsamo destilado de olorosa madera y las bayas de la acacia que nunca se marchita? ¿Para qué los bosques de Etiopía, que blanquean de suave lana, y cómo los chinos arrancan con peines de las hojas los finos copos? ¿O las selvas que cría la India cerca del río-Océano, golfo postrero del universo, donde saeta alguna pudo alcanzar con su vuelo el aire que rodea la elevada copa?»; cf. pp. 117-125.

[24] PLATÓN (2012). Timeo 81e; Ramón SERRANO CANTARÍN y Mercedes DÍAZ de CERIO DÍEZ (eds.), CSIC, Alma Mater, Madrid.

[25] CICERÓN (2006). De amicitia XXIV, 88; Jorge MAINERO (ed.). Losada, Buenos Aires: «Sed cum tot signis eadem natura declaret, quid velit, anquirat, desideret, tamen obsurdecimus nescio quo modo nec ea, quae ab ea monemur, audimus».

[26] De senectute II, 5: «In hoc sumus sapientes, quod naturam optimam ducem tamquam deum sequimur eique paremus». Ya que Cicerón era considerado un sabio (cf. De amicitia II, 6), en plural mayestático, él estriba la razón de su sabiduría en su asenso con la naturaleza (cf. también De amicitia V, 19). Se trata de un principio estoico que acepta y soporta el curso de lo natural como acontece con cierta connotación divina. Sin embargo, la tradición cristiana no posee este matiz estoico en la acogida de lo natural, más bien acoge y ama lo natural como designio providente y amoroso de Dios.

[27] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. Pedagogo, II, 10, 83, pp. 1-2.

[28] Cf. Humanae vitae 14: «Respuendus est actus […] ut procreatio impediatur».

[29] Cf. SAN JUAN PABLO II. Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre «Ambiente y salud» (24-3-1997), p. 5.

[30] Cf. A. SICARI. Breve catequesis sobre el matrimonio, p. 100.

[31] Laudato si’ 136.

[32] SAN JUAN PABLO II. Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre «Ambiente y salud» (24-3-1997), p. 4.

[33] SAN JUAN PABLO II. Centessimus annus 37.

[34] BENEDICTO XVI. Caritas in veritate 51.

[35] FRANCISCO. Laudato si’ 118.

[36] Ibid. 16; 91; 117; 138; 240.

[37] Centessimus annus 38.

MAYO DEL 68 Y LAS TRES DIMENSIONES HUMANAS

Juan Palao-Uceda

1. LAS TRES DIMENSIONES HUMANAS

Para aproximarnos someramente a las causas, razones, fueros y leyes a las que se sujetó este movimiento, es menester esbozar la antropología humana sobre la que se ha de construir esta modesta urdimbre y encadenamiento de ideas, las cuales, como propedéutica previa, subvendrán y auxiliarán el conato que este breve opúsculo representa.

Esta antropología es la católica, que afirma que el hombre es una hipostática unión de alma y cuerpo que se revela en una dimensión física, psíquica y espiritual.

Por todo ello, la atención médica de un hombre enfermo mental demanda un tratamiento químico (dimensión física), tratamiento psicológico (vertiente racional) y guía espiritual o de sentido (vocación a la trascendencia). Estas tres perfecciones son las que hacen pleno al hombre.[1]

Ante los desórdenes mentales, una mera contención sintomatológica química del mal no respondería de forma integral a la compleja realidad humana.[2]

A través de la consideración de estas tres perfecciones humanas se abordará el objeto del estudio que seguidamente principia.

2. CAUSAS QUE DESENCADENARON LA REVOLUCIÓN DE MAYO DEL 68

Estas breves razones que a continuación se exponen no son más que elucubraciones y cavilaciones que quedan sometidas a cualquier juicio y estudio más versado que aquel que yo presento en este breve escrito.

2.1. El precedente francés: La Ilustración y el movimiento racionalista

Europa, hasta el siglo XVIII, había estado enseñoreada por una fuerte espiritualidad cristiana. Si bien la influencia cristiana había tributado grandes avances a la construcción de la civilización europea[3] con su anhelo de conocimiento de la maravillosa obra de Dios,[4] la debilidad humana, origen de la proliferación de diversos credos cristianos, las guerras de religión, los excesos de los procedimientos contra la herejía, los abusos de las autoridades regias,[5] etc., y todo ello combinado con el auge de las ciencias, se despierta en el pecho de Europa un impulso de rechazo a la espiritualidad. Era ciertamente un vano intento de autoafirmación de la excelencia de la razón del hombre y su autosuficiencia, sola y entronizada, para regir nuestros destinos hacia la felicidad.

Movidos por tal conato, en momentos cercanos a la Revolución francesa, se entroniza a la razón en la catedral de Notre Damme[6] para expulsar a Dios simbólicamente de la vida diaria, aunque, paradójicamente, ese movimiento tiene algo de espiritual, trascendental e idolátrico.

En esa sazón y coyuntura, los movimientos ilustrados trataban de sacar al hombre de ese hermetismo propio de un mundo obliterado con una falsa y omnicomprensiva espiritualidad cristiana rechazándola por pensar que se contraponía a la razón.[7]

En efecto, la espiritualidad malentendida en ocasiones tratando de abarcar todas las esferas y ámbitos del hombre, creadas y queridas por Dios (y por lo tanto, buenas en sí mismas), genera una atrofia y asfixia antropológica que lo empuja a la rebelión.[8]

La espiritualidad bien entendida ha de respetar y aunar todas las esferas. Dios ha hecho tanto las dimensiones afectivas y emocionales como las racionales, y el hombre ha de hacer uso de todas ellas para acomodarse al plan y proyecto divino. La fe, que es contraria a la razón y detesta la corporeidad o razón humanas, no se aviene a los planes divinos, pues «vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien» (Gn 1, 31).

2.2. Mayo del 68: La respuesta a un racionalismo totalizador

La Ilustración, en su afán de independizar al hombre de Dios o entrar en un deísmo reduccionista, deja un vacío en el hombre, ya que, en su aspiración por conceder únicamente a la razón autoridad y ascendencia sobre el destino humano, se desentiende de su dimensión afectivo-corporal y espiritual.

Entendemos que Marcuse nomina el hombre unidimensional (o de una sola dimensión) a este hombre en su libro homónimo[9] por esa visión reduccionista adherente a aquellos años que conduce a Mayo del 68.

En tanto el hombre esté sujeto por el excluyente y omnicomprensivo yugo de la razón, rechazando toda mácula de emoción y sentimiento, sus pensamientos, decisiones y actos están igualmente propincuos a deshumanizarse.

En palabras de Marcuse, a fuerza de racionalidad, esta termina siendo irracional.[10] Y pone el ejemplo de la sociedad que plantea sus refugios nucleares con total normalidad como centros de recreo, pues el hombre, desembarazado del sentimiento, puede mirar los más horrendos escenarios con una disposición fría e impasible.[11]

Desengañado de este racionalismo, acendrado de todo atisbo de sentimiento, la juventud francesa vuelve a agitarse con dolores de parto.

Así, Mayo del 68 es el profundo grito a una fría y calculadora sociedad que se desentiende de la belleza del sentimiento, de la fuerza de la pasión y del viento de los deseos humanos. Todos se encontraban embozados, postergados y sepultados en la fría noche de una gélida racionalidad inexpresiva.

Por eso los afectos, emociones y sentimientos de libertad inundan el mundo del arte cinematográfico y musical vadeando el pizmiento y espeso muro del totalizador racionalismo que hacía manida en la sociedad.[12]

Tanto las películas, muchas de ellas venidas desde Estados Unidos, como la música de aquel tiempo invitaban a redescubrir esta dimensión importante y necesaria del ser humano; James Dean, los Beatles, etc., expresaban esa liberación tan anhelada.[13]

Y es que sin deseo, sin pasión, sin amor, verdaderos motores del hombre, este sufre un verdadero aletargamiento y adormecimiento ante la vida.[14]

Si bien este espontáneo y sentido impulso estaba justificado por la limitada antropología que encorsetaba la cotidiana existencia del hombre hasta entonces, su desbocado y desaforado ímpetu ultimó también una luctuosa singladura de signo contrario.

Marcuse ya ponía de relieve esta violenta pugna entre la emotividad humana y la racionalidad represora (él la llama principio de realidad) que discurría en el cauce de la historia.[15] Sin embargo, se excusaba apuntar la necesaria complementariedad de estas dimensiones que, lejos de coexistir en continua lid, permanecen en un incesante anhelo de comunión para trasportar la vida del hombre a una enriquecedora e insólita plenitud.

3. ALGUNAS DE LAS CONSECUENCIAS NEGATIVAS DE MAYO DEL 68

3.1. Las relaciones sexuales esporádicas y sin compromiso

Este señorío e imperio de lo emocional legisla fatalmente a favor de la continua estimulación y tráfico con las emociones, sentimientos y afectos.[16] El problema se acrecienta cuando, proscrita la dimensión transcendente, nos acogemos a ellos como valor absoluto.

La experimentación sexual sería en parte la cómplice de ese proceso de

encumbrar a las emociones y las sensaciones como únicos luceros, nortes y guías de la felicidad humana.

El compromiso o cualquier proyecto duradero cimentado en la voluntad o en la racionalidad periclitan ante una regencia totalizadora del placer inmediato y la apetencia del momento, arrojando al hombre a una hedonista búsqueda de sensaciones sexuales y de placer corporal.

El verdadero e incondicional amor, como sentimiento perdurable en el que concurren emotividad y razón, se independiza de la genitalidad y muchas relaciones sexuales solo buscan estímulos físicos, emocionales y sensuales transportados en una total liberación sexual sin dirección ni guía.

Y pues aquel hombre rinde su voluntad únicamente a sus emociones y toma por únicas compañeras de camino a su corporalidad y afectos, se desembaraza a un tiempo de su libertad imposibilitándose para todo acto de compromiso y constancia.

La emoción, sin el aderezo de la razón (y la voluntad), abre la puerta a una mutabilidad de propósitos y volubilidad de intenciones, haciendo de la palabra del hombre un sí hoy y un no mañana.

Y así como uno de los más excelsos, señalados e ínclitos cometidos del hombre como es el cuidado de la familia e hijos, aportando un vital tributo a las generaciones venideras, demanda paciencia, constancia y renuncia, verdaderos artífices de un hogar donde se críen los hijos, del mismo modo este enseñoramiento totalizador de los impulsos, las emociones y los sentimientos mengua la predisposición del hombre a tan alta empresa.

De ahí que este ambiente de aparente manumisión del hombre auspiciara el aumento de las rupturas de matrimonios a final de la década de los sesenta.[17]

Y, en efecto, solo si en la relación sexual se alinean la dimensión física o afinidad sexual, la dimensión racional o amistad y la dimensión espiritual o la transcendencia de la pareja en busca del amor eterno de Dios, el matrimonio alcanza una plenitud perdurable y sólida, verdadera escuela de amor para la creación de amor y vida.

3.2. Experimentación con drogas

Otros hechos luctuosos jalonan esa búsqueda desordenada del placer y deleite sensible y sensorial, buenos por naturaleza (pues han sido creados por Dios) pero mortales enemigos del hombre sin ser integrados en los demás dinamismos humanos (racionales y espirituales).

Significativo es el concierto de Altamont en diciembre del 69, celebrado de forma gratuita por los Rolling Stones, donde se registró una multitud de atendidos por sobredosis de drogas.[18]

Ciertamente, la primacía de la emoción inclina fatalmente a jóvenes hombres y mujeres a la experimentación con diversos estupefacientes y psicotrópicos de suerte que se despierten, susciten y generen nuevas e insólitas emociones y sensaciones físicas en su interior.[19]

Las luctuosas consecuencias que las drogas han causado en la historia reciente son meridiano testimonio de ello.

3.3. Manumisión de las emociones, su despótica tiranía y ausencia de futuro

Liberadas del natural freno de la razón, las emociones y afectos de compasión y empatía hacían comunidad con otras como la ira, la concupiscencia y otros impulsos que pueden tener nefandas consecuencias.[20]

En el mentado concierto de Altamont hubo muertes y apuñalamientos.[21] Una vez abierta la caja de Pandora, el torrente de las emociones se desborda inundando sin control la vida y el comportamiento del hombre.

Toda esta urdimbre de enmarañadas, entretejidas y confusas emociones y afectos convulsiona al ser humano hasta tornarlo en extremo sensible y atribulado, sin tener apenas señorío sobre su destino.

Bécquer (D.E.P.) expresará en una de sus rimas la pérdida de racionalidad, voluntad y proyecto en su vida, algo adherente al emotivismo, pilar fundamental del movimiento romántico.[22]

La nao de su vida sin horizontes, al estar continuamente agitada por el proceloso e interminable mar de los deseos, emociones y afectos, no tiene ni mañana ni sentido.[23]

Por último, la vida del romántico, traspasada por la tribulación y el dolor que los entronizados deseos le irrogan y que no lo satisfacen nunca plenamente, en ocasiones se inclinaba al suicidio.

3.4. El triunfo del subjetivismo sobre la verdad objetiva

En tanto la emoción y el sentimiento son los rieles por donde se conduce la marcha humana durante este tiempo, la verdad objetiva se ausenta. El hombre, llevado por un sentimiento o intuición interior, puede entonces llegar a tomar determinaciones impulsivas, impremeditadas e, incluso, irracionales.

Si el mundo interior de cada hombre es la medida de todas las cosas, no hay verdad objetiva externa que se pueda imponer a él.

De esta forma, sin verdad es imposible el diálogo.

En efecto, si dos personas se encuentran traspasadas de emociones o sentimientos diversos o contrarios, ya que la emoción y el sentimiento es la única realidad plenamente reconocida, están condenadas a no entenderse ni podrán buscar la verdad conjuntamente, ya que no tendrán la necesidad de salir de su universo subjetivo en el que se encuentran acomodadas.

Decisiones personales de toda índole se hallaban y se hallan subyugadas, en los tiempos actuales, por el pesado yugo de la interioridad emocional; en ocasiones en contra de todo discernimiento racional. Ese es el nocivo néctar contenido en un parte de la herencia recibida de Mayo del 68 que asume como verdad objetiva cualquier emoción o sentimiento subjetivo.

Algunas personas, influidas por fementidas razones, han sido víctimas de este emotivismo falto de verdad y razón y han desarrollado profundos sentimientos

difíciles de desarraigar ahora, algunos de los cuales pueden llegar a crear más extravío y confusión.[24]

4. ALGUNAS DE SUS CONSECUENCIAS POSITIVAS

4.1. Reconocimiento social de las inclinaciones y los gustos como motores de la acción

Manumitidos del férreo lazo del racionalismo, la emotividad y el sentimiento humano empiezan a despuntar en el horizonte social.

Su voz, por tanto tiempo preterida y obviada, comienza a oírse en las decisiones humanas, consideraciones sociales, planes de estudio, mundo de la psicología, mundo profesional, etc.

En esencia, una ráfaga de aire fresco empezó a inundar las estancias sociales hasta el extremo de considerarse necesario evaluar los gustos y las inclinaciones de los jóvenes al tiempo de emprender una carrera universitaria, buscar pareja o encontrar trabajo, etc., fuera del pragmatismo asolador que reducía las opciones vitales de los jóvenes a las más seguras, lucrativas y cómodas.

El casamiento de los monarcas europeos con parejas ajenas a la nobleza testimonia esta positiva conquista del corazón perpetrada durante esa época.

El papel del cine, las bellas artes, la literatura, la música, etc., comienza a

obtener el respaldo social en su búsqueda por hablar al corazón del hombre, emocionar y poner en juego sus dinamismos afectivos.

4.2. Introducción en la psicología corrientes que tienen en cuenta la emoción y el sentimiento

También el mundo de las relaciones sociales se torna más tolerante ante sensibilidades y afectos que pueden condicionar la acción humana.

Del racionalismo que entendía limitadamente que el hombre debía actuar como un robot, de forma lógica y racional, se comprende que las emociones podían desempeñar un papel conformador de la acción a través de autores como Freud.

El determinismo emocional de Freud acerca de un inconsciente onmicomprensivo, sin embargo, condenaba a un pesimismo y falta de libertad al hombre.[25] De hecho, contrapone las distintas dimensiones humanas, como si estuvieran en permanente lid,[26] cuando realmente están llamadas a integrarse y hacer pleno al hombre.

Frankl, sin embargo, recogiendo la importancia de las emociones y deseos humanos,[27] no los contrapone, sino que los aúna con la búsqueda de sentido que conforma y da unidad al hombre todo. Aquí las dimensiónes emocional, racional y transcendente se armonizan.[28]

Se destaca pues la pasión como verdadera fuerza motriz del hombre, la cual ha de ser valorada en la estructura de la acción y el comportamiento humanos,[29] siempre armonizada con la razón y la transcendencia.

4.3. Recuperación de la empatía y la sensibilidad ante los males ajenos

Hasta entonces, una sociedad sin corazón consideraba en su frío e inexpresivo racionalismo las guerras y las carreras armamentísticas como un necesario y natural camino que recorrer en el que, en ocasiones, con total impasividad, asepsia y frialdad se asumían los terribles enfrentamientos bélicos y se aceptaba con total normalidad el horror y las víctimas de la guerra.

La revolución que afloró en el movimiento de Mayo del 68 devuelve el corazón a una sociedad descorazonada en la que se construían refugios nucleares con toda asepsia y lujo[30] y se consideraba la guerra una medida totalmente necesaria y habitual, sin considerar la horrible devastación humana y moral que irroga.

Esta reencontrada empatía empezó a elevar puentes que salvaran las distancias raciales e ideológicas entre los hombres pugnando por volver a unirlos en esa hermandad universal.

5. CONCLUSIONES

Como adalid de las emociones, afectos, sentimientos y placeres corporales del hombre, Mayo del 68 es una verdadera conquista ante la asfixia puritana que una antropología racionalista y mutilada había favorecido.

Como denostador de la razón y de la espiritualidad humanas, Mayo del 68 ha

aprovechado nuevamente el demérito y la merma de una inteligencia verdadera y integral del hombre (antropología adecuada[31]).

Si la tradición española nos dice que el hombre tropieza dos veces con la misma piedra, en efecto, con su mudable adhesión a una dimensión con exclusión del resto, la historia ha dado patentes signos del vacilante paso del hombre hacia su autocomprensión.

Solo Cristo, el hombre perfecto que «crecía en sabiduría, estatura y gracia, ante Dios y ante los hombres»,[32] entiende que el crecimiento del hombre debe ser armónico y que todas sus dimensiones, por proceder del Creador de todas las cosas, son muy buenas.

Por tanto, para poder decir que una acción es realmente humana, ha de nacer del corazón, pasar por el tamiz de la razón y, en última instancia, nos ha de llevar finalmente a un destino eterno.

En ese sentido, Mayo del 68 nos muestra los anhelos de una época que, si en origen eran buenos, por enfrentarse a un presupuesto antropológico limitado y parcial, no penetraron el verdadero misterio del ser humano, aunque sí contribuyeron a desentrañarlo para las generaciones venideras.

Que sus enseñanzas, siempre acompañadas de la razón y la espiritualidad, sean fautores de una completa, integra y sincera inteligencia del ser humano para las generaciones venideras.

____

[1] BURGOS, J. M. (2010). Antropología: una guía para la existencia. Madrid 2013, 64. JUAN PABLO II. Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el amor humano. Madrid, 24. «…La persona humana es una realidad compleja que subsiste en una dimensión somática, psíquica y espiritual.» SARRÁIS, F.(2013). Madurez psicológica y felicidad. Pamplona, 8. «El ser humano es un ser complejo, pues en él se integran elementos biológicos, psicológicos y espirituales.»

[2] Según la doctrina católica, la inmarcesible dignidad del hombre no es oriunda de la razón misma, sino que, más bien, su eximia virtud toca al alma misma. De esta toma aquella su verdadera causa, fundamento y peso. Por tanto, si, estorbada por una manifiesta disfunción o traba corporal, el alma no puede alcanzar su cabal revelación en la corporeidad (síndrome de Down, lesión cerebral, etc.), el hombre no deja por ello de perder su dignidad maguer sus capacidades racionales hayan sufrido esa merma. Lo mismo se predica de un paciente que, por enfermedad o accidente, ha perdido la consciencia o su capacidad racional. CIC (catecismo de la Iglesia católica), n.º 1703. «Dotada de un alma «espiritual e inmortal» (GS 14), la persona es la «única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» (GS 24,3). Desde su concepción está destinada a la bienaventuranza eterna.

[3] Logros como la transmisión y el estudio de la cultura grecolatina, el desarrollo de los derechos fundamentales y la dignidad humana, las órdenes religiosas dedicadas al estudio en múltiples campos y correspondientes órdenes consagradas a la educación, la creación de instituciones universitarias, etc.

[4] Cfr. ALFARO, T. (2010). ¿Existió realmente Jesucristo? Madrid, 71. «Solo en una sociedad imbuida por una religión que cree en un mundo real y bueno, regido por unas leyes sabias instauradas por Dios, puede aparecer algo como la ciencia. Los primeros científicos —Copérnico, Kepler, Galileo o Newton, por citar algunos— eran creyentes».

[5] La doctrina católica afirma que toda autoridad proviene en última instancia de Dios. DE VITORIA, F. en SIERRA BRAVO, R. (1975). El pensamiento social y económico de la escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social. Tomo II. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Sociología Balmes, Madrid, p. 609.

[6] http://es.catholic.net/op/articulos/9488/cat/443/xxi-la-revolucion-francesa.html#modal

[7] Cfr. BAUTISTA, E. (2002). Aproximación al estudio del hecho religioso. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), p. 8.

[8] Este sobredimensionamiento de la espiritualidad se ve ciertamente en el fundamentalismo islámico en donde el líder espiritual pugna por anular la racionalidad y la afectividad de los creyentes impidiendo que desarrollen sus dinamismos personales empujándolos al suicidio o a que abandonen sus profesiones u ocupaciones por imperativo divino, como si de él emanara toda la autoridad divina.

[9] El hombre unidimensional es un libro publicado en la época de Mayo del 68 que se considera influyente para ese período.

[10] MARCUSE, H. (1968). El hombre unidimensional. Editorial Joaquín Mortiz, México, D. F., p. 264. «La sociedad unidimensional en avance alteran la relación entre lo racional y lo irracional. Contrastado con los fantásticos insanos aspectos de su racionalidad, el campo de lo irracional se convierte en el hogar de lo realmente racional: de las ideas que pueden promover el arte de la vida […]».

[11] MARCUSE, H. (1968). Op. cit., p. 265. «La belleza revela su horror conforme las altamente clasificadas plantas nucleares y laboratorios se convierte en parque industriales con agradables alrededores; Los cuarteles de defensa civil exhiben un refugio de lujo contra la radiactividad con alfombras de pared a pared, sillones, televisión y cuarto de diversión. […] tanto los arquetipos del horror como los del gozo, de la guerra como de la paz, pierden su carácter catastrófico».

[12] MARCUSE, H. (1968). Op. cit., p. 266

[13] Quizás las revoluciones y movimientos que antes tardaban siglos o décadas en darse se aceleran por la globalización hasta el punto de agitar el mundo de forma drástica en poco tiempo.

[14] Cfr. WADELL, P. (2007). La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino. Palabra, Madrid, p. 87. «Del deseo, nace la acción y actuamos con perseverancia para conseguir lo que queremos que llenará nuestra vida. Buscamos algo tan inmensamente bueno que satisfaga nuestros deseos, porque en su posesión encontramos paz y alegría.».

[15] MARCUSE, H. (1983). Eros y civilización. Sarpe, Madrid, p. 30.

[16] Desembarazado el sentimiento implícitamente del norte de la razón, desterrado su natural influjo del universo humano, la súbita tormenta de las emociones y los afectos descarga con virulencia en el movimiento de Mayo del 68. Si bien su espíritu era noble y trataba de rescatar la importancia del deseo como motor de la actividad humana, aplastado antaño bajo la fría e insensible burocracia del racionalismo idolatrado, desamparaba a un tiempo a la razón como dimensión

humana, desentendiéndose de una holística e integradora exégesis del fenómeno humano.

[17] HOULE, R, SIMO, C., SOLSONA, M. TREVIÑO, R., et al. (1999). «Análisis biográfico del divorcio en España». En Revista de Investigaciones Sociológicas n.º 88, p. 19.

[18] The guardian, 8 December 1969: «Life and death as the Stones roll on».

[19] El cánnabis, el LSD y otras sustancias, son el salvoconducto y medio por el cual el hombre trata de vencer la balanza de su persona a favor de las sensaciones con mengua y daño de sus capacidades cognitivas. Además de las dependencias adherentes al recurso de estas sustancias toxicomanígenas y el menoscabo que procuran, estas se pueden llegar a tornar en una verdadera huida y evasión de la realidad presente, desentendiéndose los jóvenes de sus vidas y existencias.

[20] Marcuse (1983). Habla sobre el placer destructivo y fatal si no es acotado socialmente por el principio de realidad (op. cit., pp. 27 y 30).

[21] MUCIENTES, E. «Una tragedia con muchos precedentes». Diario El mundo. 26/07/2010.

[22] Rima II «Saeta que voladora/cruza, arrojada al azar,/sin adivinarse dónde/temblando se clavará;/ hoja que del árbol seca /arrebata el vendaval, /sin que nadie acierte el surco /donde a caer volverá;/ gigante ola que el viento/riza y empuja en el mar,/y rueda y pasa, y no sabe /qué playas buscando va;[…]/eso soy yo, que al acaso /cruzo el mundo sin pensar /de dónde vengo ni a dónde /mis

pasos me llevarán».

[23] BEQUER, G. A. Rimas. Rima LVI. «Hoy como ayer, mañana como hoy, / ¡y siempre igual!/un cielo gris, un horizonte eterno, / ¡y andar… andar!».

[24] Pongamos algún ejemplo que arroje luz sobre este asunto, concretamente el caso catalán en España. Una gran parte de la comunidad catalana, engañada taimadamente en las consecuencias de ese deseo, ha desarrollado un sentimiento de no ser españoles, algo desembarazado de argumentos y juicios racionales. Pese a que no haya verdad histórica al respecto sobre la nación catalana, que haya fuga de empresas, que se generen cicatrices perdurables y luctuosas, que se menoscabe o destruya la convivencia, que se salga de Europa y del euro, que no sean reconocidos como nación por Naciones Unidas, que vayan a pasar una profunda crisis económica y social tras ese procedimiento independentista, que se excluya a una gran parte de la población catalana, las falaces y fementidas razones de los políticos, alimentando ese sentimiento y negando todas las consecuencias anteriormente mentadas, han confundido pérfidamente a muchos catalanes desvinculándolos de todas estas consecuencias negativas que, incluso contra toda evidencia, ahora negarían sumidos en ese marasmo de subjetivismo colectivo. Gran parte del problema también es oriundo de la ausencia de ideales trascendentales por la negación de la dimensión espiritual y trascendente del hombre, que es el valedor de los grandes ideales. De ahí que la absolutización de los afectos (y antes de la razón) sea una vía de escape a ese anhelo de grandeza y eternidad humanas.

[25] FREUD, S. (1991). Obras completas. La interpretación de los sueños. Tomo 3. Amorrortu Editories, Buenos Aires, pp. 201 y ss. MARCUSE, H. Op. cit., 1983, p. 30.

[26] FREUD, S. Op. cit., Tomo 6, p. 247.

[27] FRANKL, V. (1979). El hombre en busca de sentido. Editorial Herder, Barcelona 37. Esa paz, que solo puede conceder el amor y la verdad más profundas, fue su reacción cuando rechazó la huida del campo de Auschwitz para cuidar de sus pacientes enfermos del campo (ibídem, pp. 65 y 71), encontrando la verdadera libertad.

[28] De la consideración de que las emociones eran estorbos y obstáculos para la realización personal se pasa a la conciencia de que forman parte del ser humano; hay que acogerlos y saber gestionarlos convenientemente, pues era precisamente de su represión y negación de donde se desencadenaba el odio a los propios dinamismos personales y, en conclusión, a la propia persona como archivo de los mismos.

[29] Cfr. WADELL, P. Op. cit., p. 87.

[30] Vid. nota 11.

[31] cfr. JUAN PABLO II, Catequesis (2.IV.1980), nn. 3-6.

[32] Lc 2,52 y cfr. Lc 20,40.

EL CUERPO Y LA PERSONA, ¿REALIDAD O ELECCIÓN?

UNA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DESDE EL PERSONALISMO

Pilar Ferrer Rodríguez

INTRODUCCIÓN

Asistimos hoy a una verdadera explosión del protagonismo del cuerpo. La literatura, el cine y las artes apuntan hacia él. Las revistas científicas o de divulgación también le prestan una notable atención. Por una parte, se sacraliza el cuerpo y, por otra, se lo degrada. Observaremos de modo panorámico el papel del cuerpo en la antropología.

1. UN POCO DE HISTORIA: CIENCIA Y FILOSOFÍA

Las ciencias experimentales hacen una descripción del cuerpo como realidad física, tangible y medible, como la biología, informática, ciencia cognitiva, etc. La historia del pensamiento filosófico evidencia una notoria preocupación por el análisis del cuerpo humano. Esta problemática ha constituido un aspecto fundamental dentro del contexto de la filosofía, especialmente en la época contemporánea. Y en esta última época, debido a la orientación fenomenológico-existencial, se ha planteado el problema del cuerpo en el centro de las preocupaciones dominantes del pensamiento.[1]

El cuerpo ciertamente puede ser visto como un instrumento de investigación para las ciencias positivas y esto conduce a pensarlo como algo externo al propio yo, como un cuerpo objetivo, como algo que se describe simplemente en el mundo de los sentidos, como una máquina, ciertamente la más perfecta de la naturaleza. Pero el ser humano no es simplemente un ser que tiene cuerpo, sino que el hombre es su propio cuerpo hecho presencia en el mundo.[2]

El cuerpo y la corporalidad constituyen el medio constante para la relación con los otros, con el mundo y, en especial, con uno mismo.

La filosofía, en la época contemporánea, da un viraje total en la forma de concebir al hombre, la historia, el mundo y, en general, a la sociedad, lo que trajo como consecuencia que el hombre fuera abandonado como objeto de reflexión y análisis teóricos consecuentes.

Pero con la fenomenología francesa se inicia una reflexión sobre el cuerpo intentando una nueva lectura del hombre como ser corpóreo que se trasciende en el tiempo y el espacio. Se analiza el cuerpo como principio de no instrumentalización. No es instrumento porque el instrumento se refiere a algo que está fuera de mi alcance y es susceptible de manipular; este no es el caso del cuerpo.

Se evoca al cuerpo como lenguaje, pues en el fondo este no hace sino desarrollar y especificar el lenguaje fundamental que es el propio cuerpo. Frente a las interpretaciones a lo largo de la historia más sobresalientes sobre el cuerpo, como la mecanicista y la materialista, la visión fenomenológico-existencialista pone de manifiesto que el ser humano no «tiene» un cuerpo, sino que «es» su cuerpo.[3]

Algunos pensadores contemporáneos afirman que la idea de corporeidad en la sociedad actual ha cambiado y ha terminado con el binomio cuerpo y mente, pues nada importa más que el cuerpo como fuente de sensaciones, placeres y éxito. Gilles Lipovetsky (2000) afirma que el ser humano contemporáneo reclama juventud y un no envejecimiento, una sociedad que fomenta un tipo de felicidad humana basada en el éxito del cuerpo; los cuidados hacia el cuerpo crecen, para reafirmar el presente del cuerpo que se tiene y a la vez se exhibe, pero la realidad es que día a día se multiplican la ansiedad y la insatisfacción. En esta sociedad, caracterizada por una cultura de masas, según el pensador francés, el cuerpo cumple un papel primordial, pues sigue estando presente en el aquí y ahora del individuo.[4]

El transhumanismo, movimiento científico-teórico, sostiene la posibilidad y obligatoriedad moral de mejorar tecnológicamente las capacidades físicas, intelectuales y psíquicas de la especie humana,[5] con la finalidad de eliminar todos los aspectos indeseables de la condición humana, como la enfermedad, el sufrimiento, el envejecimiento e incluso la muerte. La tecnología puede mejorar nuestras taras y retrasar nuestra fecha de caducidad. Pero la visión del ser humano que ofrece es puramente material y falta de límites éticos.

En la posmodernidad, la persona se reduce al cuerpo y a su imagen, esto es, a lo que siente y ve de sí. El aprecio por el cuerpo culmina con la llegada del individualismo occidental.[6]

2. EL CUERPO HUMANO: CIENCIA Y FILOSOFÍA

2. 1. La concepción científico-técnica de nuestro cuerpo

Ya hemos hecho referencia a las ciencias experimentales y su concepción del cuerpo. En una concepción científico-técnica de la corporalidad, pone de relieve Caffarra,[7] el cuerpo es visto como un instrumento de investigación para las ciencias positivas y esto conduce a pensarlo como algo externo al propio yo, como un cuerpo objetivo, como algo que se describe simplemente en el mundo de los sentidos, como una máquina, ciertamente la más perfecta de la naturaleza.

La consideración científica del cuerpo humano se caracteriza en primer lugar por la exclusión de todo lo referente a la subjetividad de la persona y una consideración meramente objetiva. Esta consideración es propiedad del saber científico, indicada con el término de objetividad. El conocimiento científico es conocimiento del cuerpo como objeto, prescindiendo completamente del hecho de que sea expresión, encarnación, lenguaje de una persona absolutamente única e irrepetible: separado de la subjetividad de la persona. La concepción normativa de la metodología científica tiende a afirmar que la ciencia es por definición la forma más satisfactoria del conocimiento o del control de la realidad; la ciencia es por definición el bien supremo.[8]

Una visión falsa de la corporeidad lleva siempre a una visión falsa de la persona. La negación de la existencia de un significado originario presente en la persona en cuanto cuerpo ha llevado a la negación de un significado originario en el ser persona. La definición misma de persona ha pasado a considerarse que debe ser objeto de contratación, de convención.[9]

Podemos afirmar con palabras de este autor que «una auténtica filosofía de la persona compone el único camino para no naufragar en el reduccionismo materialista que parece dominar, en los tiempos actuales, la visión occidental del hombre».[10] Veamos el cuerpo desde la filosofía.

2.2. Consideración filosófica. La relación persona-cuerpo

Desde el punto de vista filosófico, el cuerpo expresa a la persona, por tanto, su dignidad, cuya característica es la libertad. La definición de la relación del cuerpo con la libertad de la persona es la conclusión final de un modo distinto de ver el cuerpo mismo. La pregunta ética o filosófica es la pregunta por la dignidad de la persona, es la pregunta por el valor.

Cabe una consideración del cuerpo estrictamente filosófica; es la actitud ética que responde a la dignidad de la persona, es una actitud de veneración de la realidad. La veneración es la actitud del que quiere, sencillamente, acoger la realidad por lo que ella es. La veneración no se preocupa de saber qué utilidad puede ofrecer la realidad considerada. Se trata de una actitud de gratuidad hacia la realidad, en el doble sentido de la gratuidad; gratuidad como gratitud, gratuidad como opuesto a uso o utilidad. La actitud de veneración y de gratuidad engendra una actitud de reconocimiento. El reconocimiento es el acto por el cual mi voluntad responde adecuadamente, a medida que corresponde a la verdad conocida, a la realidad conocida. Esta es la consideración ética de la realidad: reconocer, respetar, acoger.

En la consideración científica, el cuerpo es reducido a objeto en un sentido muy preciso. En la consideración tecnológica, el cuerpo es un objeto que puede ser manipulado, entendiendo por manipulación una disposición del cuerpo realizada mediante instrumentos programados científicamente. En la consideración filosófica o ética, el cuerpo es una realidad para respetar, acoger, reconocer.

Además, la persona humana vive siempre dentro de una compleja red de relaciones con otras personas. La comunicación entre las personas es siempre mediante el cuerpo; sin cuerpo no se da comunicación. La consecuencia inmediata es que una conciencia inadecuada o falsa de la propia corporeidad hace inadecuada o falsifica la comunicación interpersonal. De ahí la necesidad de una antropología que tenga en cuenta el valor personal del cuerpo.[11]

Necesitamos una antropología defensora de la dignidad de la persona, en palabras del profesor Burgos. El personalismo nació para defender al ser humano de los peligros opuestos representados por el colectivismo y el liberalismo individualista. Desde entonces siempre ha luchado por la defensa de la persona.[12]

2. 3. Algunas características del personalismo

El personalismo como corriente filosófica pone el énfasis en la persona.[13] Considera al hombre como un ser relacional, esencialmente social y comunitario, un ser libre, trascendente y con un valor en sí mismo que le impide convertirse en un objeto como tal. Considera la distinción entre cosas y personas y la necesidad de tratar a estas últimas con categorías filosóficas propias, a partir de un análisis filosófico-experimental de corte fenomenológico. Afirma la estructura tridimensional de la persona, supera la distinción alma-cuerpo y pasa a una estructura más compleja, tripartita, que permite explicar mucho mejor las características del ser personal. Estas tres dimensiones son cuerpo, psique y espíritu. Asimismo, son importantes las relaciones interpersonales, la libertad y el amor.

Un elemento característico del personalismo es la tematización de la corporeidad humana.[14] Su consideración global de la persona y su acercamiento fenomenológico al cuerpo humano le permite descubrir la riqueza de matices y la importancia que tienen todos los aspectos corporales. Cada uno de nosotros vive en su corporeidad, experimenta su corporeidad de un modo inevitablemente problemático. De hecho, si nos interrogamos sobre la relación entre cuerpo y persona, quiere decir que no nos sentimos plenamente idénticos con el propio cuerpo.

3. LA PERSONA EN EL PERSONALISMO

La persona mantiene su identidad a pesar de los cambios que sufre. Es integral, con una visión del hombre que tiene en cuenta todas sus aspectos y dimensiones: psicológicos, biológicos, sociológicos y espirituales, una intimidad o subjetividad que permanece en los cambios, con una gran riqueza interior que se manifiesta a través de cualidades específicas: la sensibilidad, los afectos y sentimientos, la conciencia de sí.[15] Necesita trascenderse y abrirse a los demás para desarrollarse con plenitud. Hacerse don para otros, a través de la afectividad, la inteligencia y la libertad. Además, existen dos tipos o modalidades de personas: el hombre y la mujer. La corporalidad, la sensibilidad, la psicología, la inteligencia y la afectividad recorren caminos distintos en el hombre y en la mujer, que enriquecen así el mundo del ser personal. Además, podemos hablar de cuerpo y psique.[16]

El personalismo va a intentar también aquí un planteamiento nuevo que consiste en describir el cuerpo como una categoría antropológica de origen fenomenológico. El cuerpo es el sustrato físico (somático, vegetativo) de la persona. La persona subsiste en su cuerpo y gracias a su cuerpo. Y es también un condicionante indispensable del sujeto, porque el cuerpo influye en el estado de la psique y la psique influye en el estado del cuerpo conformando una unidad psicosomática que constituye el hábitat de la espiritualidad.

El cuerpo es un dominio y una posesión de la persona, posee una dimensión corporal que influye en toda su existencia. El concepto de psique es algo diferente al de la corporalidad. Mientras que el cuerpo está ahí, presente y accesible, la psique corresponde a una estructura intermedia entre el cuerpo y el alma. En el concepto de psique y en los del atributo psíquico residen los elementos de la naturaleza humana y de todo hombre concreto que descubrimos, en la experiencia del hombre, conectados e integrados de algún modo con el cuerpo, pero que, al mismo tiempo, no son de por sí el cuerpo.[17] La psique es un dato de experiencia que se integra en la antropología introduciendo una nueva dimensión entre el cuerpo (materia) y el alma: la psique o nivel psíquico.[18]

Asimismo, el personalismo integra la sexualidad en la persona.[19] Julián Marías

ha expresado este punto con precisión al distinguir entre el carácter sexual y el carácter sexuado de la persona.[20] El carácter sexual remite al dato biológico, genético o somático. Mi cuerpo es biológicamente —lo quiera yo o no— masculino o femenino. No existe la persona en cuanto tal, sino dos modos específicos de ser persona: la masculina y la femenina. En cuanto personas, varón y mujer comparten las mismas características esenciales; pero, en cuanto varón y mujer, difieren en las características concretas que adoptan cada una de ellas.

Pone de manifiesto el profesor Larrú[21], siguiendo a la psicoanalista francesa Luce Irigaray, lo que ella considera la tarea más decisiva para el pensamiento contemporáneo: «Cada época tiene una cosa que pensar. Una sola. La diferencia sexual es probablemente la de nuestro tiempo».[22] Ciertamente, la cuestión del significado de la diferencia sexual que connota originariamente el cuerpo humano como masculino y femenino es central para la antropología contemporánea. Es necesario insistir en una evidencia fenomenológica: el hombre y la mujer no son los autores del lenguaje de la diferencia sexual. La experiencia elemental humana corrobora que se trata de un lenguaje por descubrir y reconocer, pero también de un lenguaje por inventar y generar siempre de nuevo.[23]

4. POR UNA RENOVADA REFLEXIÓN ANTROPOLÓGICA EN TORNO AL SEXO GEŃERO

Pero vemos lo siguiente:

Actualmente, una importante línea de interpretación, ignora, y elimina, cualquier referencia a la corporalidad del ser humano. Se defiende así la total irrelevancia de la dimensión biológica en la identidad sexual de las personas. El sexo queda reducido a un mero dato anatómico, sin trascendencia antropológica alguna. (Butler, 2007).[24]

Con frecuencia se defiende un supuesto derecho a superarla, gracias a los avances de la tecnología biomédica.

Hasta fechas recientes, la diferenciación varón-mujer no ha sido un tema de profundización en la filosofía. Y, cuando esa reflexión se inició, la diferenciación hombre-mujer optó por la vía de la distribución de roles o de cualidades. Por ejemplo, al varón le corresponderían primariamente los roles externos e instrumentales, ligados a la inteligencia, y a la mujer los internos y vivenciales, ligados a la actividad.[25]

Como la persona entera es varón o mujer, en la unidad de cuerpo y alma, la masculinidad o feminidad se extiende a todos los ámbitos de su ser: desde el profundo significado de las diferencias físicas entre el varón y la mujer y su influencia en el amor corporal hasta las diferencias psíquicas entre ambos. Aunque no se pueda constatar ningún rasgo psicológico o espiritual atribuible solo a uno de los sexos, existen, sin embargo, características que se presentan con una frecuencia especial y de manera más pronunciada en los varones, y otras en las mujeres. Es una tarea sumamente difícil distinguir en este campo. Probablemente nunca será posible determinar con exactitud científica lo que es típicamente masculino o típicamente femenino, pues la naturaleza y la cultura, las dos grandes modeladoras, están entrelazadas, desde el principio, muy estrechamente. Pero el hecho de que varón y mujer experimenten el mundo de forma diferente, solucionen tareas de manera distinta, sientan, planeen y reaccionen de manera desigual tiene un fundamento sólido en la constitución biológica propia de cada uno.

Así, la sexualidad habla a la vez de identidad y alteridad. Varón y mujer tienen la misma naturaleza humana, pero la tienen de modos distintos. En cierto sentido se complementan.[26]

La articulación que el personalismo hace de la identidad-diferencia de varón y mujer, igualdad y diferencia, el modo de tematizarlo antropológicamente, se funda en la comunidad de naturaleza que iguala radicalmente a varones y mujeres, en la desigualdad que los hace hombres y mujeres también de manera radical. No es algo accidental, sino un dato ontológico, ya que afecta a todas las estructuras personales, la sensibilidad, afectividad, a la inteligencia, a la sociabilidad. Hombres y mujeres son iguales porque comparten la misma naturaleza humana, pero diferentes porque la comparten de modo modulado, como naturaleza humana masculina o femenina, lo cual significa que poseen idénticas estructuras antropológicas, pero todas ellas moduladas sexualmente. La diferencia entre ambos no es vertical, sino trasversal. Para el personalismo se es hombre o se es mujer; no se deviene hombre o mujer como resultado de la cultura. La diferencia entre hombres y mujeres afecta toda la estructura personal, desde lo biológico a lo más espiritual.[27] Lo masculino y lo femenino aparecen como independientes y complementarios.[28]

CONCLUSIONES

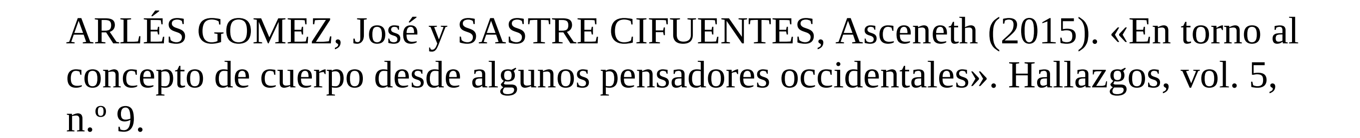
Podemos concluir que la corporeidad es una realidad personal y supera una visión meramente biológica. El cuerpo es la dimensión somática de la persona y resulta inseparable de ella. No existe cuerpo sin persona. Es necesario subrayar la unidad que existe entre lo corpóreo-psíquico-espiritual, que se despliega a través de las tres dimensiones manifestándose como persona a través del cuerpo. La corporalidad abre el camino hacia el tratamiento de la sexualidad. El carácter sexuado afecta a todas las estructuras humanas configurándolas como está mostrando recientemente la neurología.

No es posible una consideración puramente tecnológica del cuerpo, que a menudo está estrechamente ligado con una visión científica que se afirma como autosuficiente: el cuerpo humano puede parecer un objeto, pero es mucho más; es la expresión viva de la persona. Por eso debemos respetarlo, y no disponer de él, como si fuera un objeto o un utensilio.

La comprensión de la persona como ser sexuado indica que cada una de estas dimensiones es diferente en el caso de la persona femenina y de la persona masculina. En cuanto personas, varón y mujer comparten las mismas características esenciales; pero, en cuanto varón y mujer, difieren en las características concretas que adoptan cada uno de ellos. El hombre puede encerrarse en el círculo vicioso de su propia carne, puede volver su amor hacia sí mismo, puede romper la relación con su cuerpo humillándolo hasta el nivel de la materia. Pero renunciando al significado profundo de su cuerpo desdibuja también su significado.

El cuerpo es el camino en que el yo se educa lentamente a ser para el otro, es decir, a cumplirse en ese ser para el otro, que todos, más pronto o más tarde, habremos de aprender.

BIBLIOGRAFÍA


ARLÉS GOMEZ, José y SASTRE CIFUENTES, Asceneth (2015). «En torno al concepto de cuerpo desde algunos pensadores occidentales». Hallazgos, vol. 5, n.º 9.

— (2015). «Concepciones del cuerpo en la filosofía francesa contemporánea». Hallazgos, vol. 5, n.º 9.

APARISI MIRALLES, A. (2016). «Discursos de género: el modelo de la igualdad en la diferencia». Arbor, 192 (778): a303. doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2006

BURGOS, Juan Manuel (g2000). El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva. Palabra.

— (2009). «Reconstruir la persona». Ensayos personalistas. Palabra.

— (2009). Antropología: una guía para la existencia. Palabra.

— (2011). «Dos formas de afrontar la identidad sexual: personalismo e ideología de género», en Angela Aparisi (ed.). Persona y género. Thomson Reuters-Aranzadi, Pamplona, pp. 405-421.

BURGOS, Juan Manuel (ed.) (2007). La filosofía personalista de Karol Wojtyla. Palabra.

CAFFARRA, Carlo (1997). Persona, libertad humana y corporalidad. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

DAROS, W. (2005). «El problema de la identidad. Sugerencias desde la filosofía clásica», en Invenio, Junio 2005, n.º 14, pp. 31-44.

DI NICOLA, Giulia Paola (1991). Reciprocidad hombre-mujer: igualdad y diferencia. Narcea Ediciones.

GÓMEZ, J. A y CIFUENTES, A. (2015). «Prácticas corporales y construcción del sujeto». Hallazgos, vol. 4, n.º 7.

MARTÍNEZ BARREIRO, Ana (2004). «La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas». Papers. Revista de sociología, n.º 73, pp. 127-152.

---

[1] Cfr. ARLES GÓMEZ, José y SASTRE CIFUENTES, Asseneth (2015). «Concepciones del cuerpo en algunos pensadores occidentales». Hallazgos, vol. 1, n.º 1, p. 120.

[2] Cfr. ib., p. 98.

[3] Cfr. ARLES GÓMEZ, José y SASTRE CIFUENTES, Asseneth. Op. cit., p. 99.

[4] Cfr. ARLÉS GÓMEZ, José (2008). «En torno al concepto de cuerpo desde algunos pensadores occidentales». Hallazgos, p. 129.

[5] Cfr. POSTIGO SOLANA, Elena (2009). «Trashumanismo y posthumanismo. Principios teóricos e implicaciones bioéticas». Medicina e morale, 2, pp. 267-282.

[6] Cfr. DAROS, William R. (2005). «El problema de la identidad. Sugerencias desde la filosofía clásica». Invenio, Junio 2005, n.º 14, pp. 31-44.

[7] Cfr. CAFFARRA, Carlo (1997). Persona, libertad humana y corporalidad. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

[8] Cfr. ib. p. 371.

[9] Cfr. CAFFARRA, Carlo. Persona, libertad humana y corporalidad. Ib., p. 376.

[10] CAFFARRA, Carlo (2010). «La persona humana: razón y fe al servicio del hombre (I). Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida, año 2 —enero-junio 2010— n.º 3, p. 14.

[11] Cfr. CAFFARRA, Carlo (1997). Op. cit., p. 376.

[12] Cfr. BURGOS, Juan Manuel. Bioética personalista. http://www.personalismo.org/burgos-juan-manuel-que-es-la-bioetica-personalista-un-analisis-de-su-especificidad-y-de-sus-fundamentos-teoricos/

[13] Para una profundización en el personalismo remito a BURGOS, J. M. (2012). Introducción al personalismo. Palabra, Madrid, y para la antropología subyacente a BURGOS, J. M. (2009). Antropología: una guía para la existencia, (4.ª ed.). Palabra, Madrid.

[14] BURGOS, Juan Manuel (2005). «Algunos rasgos esenciales de la antropología personalista», en Debate sobre las antropologías. THÉMATA. Revista de Filosofía n.º 35, p. 449.

[15] Cfr. BURGOS, ib.

[16] Seguimos a BURGOS, J. M. (2007). «La antropología personalista de Persona y Acción», en J. M. BURGOS (ed.). La filosofía personalista de Karol Wojtyla. Editorial Palabra, Madrid, pp. 117-143.

[17] Ib., Cfr. WOJTYLA, Karol (2017). Persona y Acción. Palabra, pp. 252-253.

[18] Cfr. WOJTYLA, Karol. Persona y Acción, pp. 251-295: «Integración y

psique».

[19] Seguimos aquí al profesor BURGOS, J. M. (2011). «Dos formas de afrontar la identidad sexual: personalismo e ideología de género», en Ángela Aparisi (ed.). Persona y género, Thomson Reuters-Aranzadi, Pamplona, pp. 405-421.

[20] Cfr. MARÍAS, Julián (1987). Antropología metafísica. Alianza Editorial, Madrid.

[21] Cfr. LARRÚ, Juan de Dios (2015). «Los desafíos antropológicos del matrimonio». Scripta Theologica, vol. 47, p. 119.

[22] IRIGARAY, Luce (1984). Éthique de la différence sexuelle. París: Minuti, 13. (citado por el autor).

[23] AA.VV. (1987). «La differenza sessuale: da scoprire e da produrre», en AA.VV. Diotima. Il pensiero della differenza sessuale. Milano: La Tartaruga, (citado por el autor).

[24] El sexo queda reducido a un mero dato anatómico, sin trascendencia antropológica alguna (Butler, 2007), citado por APARISI MIRALLES, A. (2016). Discursos de género: el modelo de la igualdad en la diferencia. Arbor, 192 (778): a303. doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2006

[25] Citado por A. APARISI. Esta es, por ejemplo, la caracterización que desarrolló Talcott Parsons en sus estudios sobre la familia americana de los años 50. Cfr.

PARSONS, T. y BALES, R. F. (1955). Family, Socialization and Interaction Process. Free Press, Glencoe.

[26] Cfr. BURGGRAF, Jutta. Que quiere decir género. Editorial Promesa, Colombia p. 24.

[27] Cfr. BURGOS, J. Manuel (2016). «Dos formas de afrontar la identidad sexual: personalismo e ideología de género», en APARISI MIRALLES, A. Discursos de género: el modelo de la igualdad en la diferencia. Arbor, 192 (778): a303. doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2006.

[28] Cfr. JULIÁN MARÍAS (1998). Antropología metafísica. Alianza Editorial, p. 141.

IX

Teología del cuerpo

ALBERTO METHOL FERRÉ: SUS REFLEXIONES CON OCASIÓN DE LA HUMANAE VITAE

Elaisa Varela Vega

INTRODUCCIÓN

En este trabajo presentaré las reflexiones de Alberto Methol Ferré en torno a la Humanae vitae contenidas en un artículo suyo titulado «Pablo VI o el honor de Dios». Este apareció en el número de octubre de 1968 de la revista Víspera, publicación trimestral del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos para América Latina. Escrito en la contemporaneidad de los hechos que evoca este congreso, el artículo refleja la postura de un hombre de fe que comparte las inquietudes de los otros de su tiempo y que desarrolla para responder a ellas un pensamiento propio. Un hombre que escribe desde la periferia, pero con una particular vivencia de la universalidad.

La temática es relevante para nuestro congreso, dado que la Humanae vitae constituye una expresión de la perspectiva de la Iglesia católica sobre uno de los temas reivindicados por las revueltas estudiantiles: la liberación sexual. Si bien Humanae Vitae no agota su razón de ser en este punto, constituye un hito importante, dado que uno de los símbolos de la liberación sexual es la píldora anticonceptiva, contra la cual advierte la encíclica del próximamente santo Pablo VI.

EL PROFESOR

Antes de entrar en el análisis del artículo anunciado, dedico unos párrafos a presentar la figura de su autor. Alberto Methol Ferré nace en Montevideo, en 1929, y en esa ciudad muere ochenta años después. Desarrolla una intensa actividad cultural, política, eclesial y docente a lo largo de su vida. La relevancia del autor posee, para mí, un doble fundamento. Primero, se trata de un uruguayo con vocación latinoamericana, de innegable peso intelectual en su ámbito, converso y hombre de profunda fe, cuyo pensamiento se reconoce como una influencia en la visión del papa Francisco. Y segundo, rendir con él un tributo de justicia a quien fue varias veces profesor mío en los años de carrera en la Universidad de Montevideo (1999-2004).

Su pensamiento original, sintetizador y aparentemente antisistemático refleja una aguda percepción de las líneas maestras de la historia. Su curso de Historia Contemporánea comenzaba con una introducción sorprendente que se remontaba a la Pangea, la Tierra antes de la deriva continental, para repasar la historia de las grandes migraciones que poblaron los continentes. La primera globalización, afirmaba, la hicieron los jinetes a caballo; el otro cambio de velocidad en la globalización, como una segunda fase de esta, vino dado por la aparición del ferrocarril… y así se iba acercando al período contemporáneo de la historia, el que sus alumnos esperaban que abordara.

La observación de la realidad, el profundo conocimiento de la historia y la reflexión abierta a la contemporaneidad hacían de Methol un profesor siempre interesante, algunas veces desconcertante por lo asistemático de sus clases. ¡No era tarea sencilla tomar apuntes! A favor de los alumnos jugaban los tiempos ganados por la tartamudez del gran profesor —rasgo que Methol sabía tomar con mucho sentido del humor—. Un amigo suyo llegó a decirme que, para él y otros, la tartamudez de Tucho (como lo llamaban) constituía una de las pruebas de la existencia de Dios.[1] Una variante de la vía del orden del universo que ponía un freno a la expresión de la prodigiosa inteligencia de Methol permitiendo así a su interlocutor seguir la línea de su pensamiento e incluso formular sus discrepancias.

Sostenía que solo se podía hacer historia universal desde experiencias universales y que la suya estribaba en su condición de católico. Hay que decir que el ambiente familiar en el que fue educado, perfectamente agnóstico, había forjado en él a un buen hijo de la ilustración. Cuando a los diecinueve años se convierte al catolicismo, debe comunicar su decisión a su padre-hombre de la postura de los que piensan que la Iglesia es cosa de épocas pasadas, sin ciencia ni libertad. Y, para hacerlo, encuentra unas palabras que reflejan no solo que comprendía la perplejidad que podía significar esto para su padre, sino también su fino sentido del humor, que siempre es un aliado de la paz en la vida familiar: «Papá, me enamoré de un dinosaurio». Desde entonces experimentó que le eran propias la historia bimilenaria de la Iglesia católica y su extensión geográfica mundial. Posiblemente hay aquí una de las razones por las que era tan afecto a referirse al mundo como «la ecúmene» (vid., por ejemplo, Methol y Metalli, 2006). Para él, la experiencia universal fundante era la de ser cristiano. Era ese su punto de partida, la justificación epistemológica y existencial de su condición de profesor de historia universal.[2]

1968

1968 es, junto con el año de las revoluciones estudiantiles, el mayo francés y la revolución sexual, el año de publicación de la encíclica Humanae vitae sobre la regulación de la natalidad. La recepción de dicho documento perturbó el verano del hemisferio norte y los hogares de católicos sin distinción de hemisferio. En pleno clima de liberación sexual, se esperaba, en muchos círculos —incluso eclesiales—, que el pronunciamiento pontificio relegaría solo al juicio de la conciencia de los cónyuges la licitud del recurso a la anticoncepción artificial en algunos casos. La encíclica no lo hizo. Refrendó el magisterio tradicional de la Iglesia al respecto, despertando en muchos una desilusión o irritación grande. Ochenta y siete teólogos norteamericanos firman una declaración abierta de disenso respecto del magisterio del papa, por señalar solo una —muy significativa— de las muchas protestas acontecidas (Methol, 1968, p. 76).

En su artículo, Methol expresa su adhesión a la enseñanza del papa Pablo VI, cuestionando sin timideces algunas inconsistencias de las voces del disenso y, sobre todo, denunciando el trasfondo neomaltusiano de quienes promueven la imposición de políticas antinatalistas a países subdesarrollados. La perspectiva desde la que sintetiza y analiza la encíclica no es teológico-moral, sino más bien la de la historia, la configuración política y social. Methol identifica dos niveles en las enseñanzas de la encíclica: «ante todo», el nivel demográfico,[3] y luego, el nivel conyugal, referido a la pareja y la procreación. No debe entenderse con esto que la persona se encuentra en un nivel subordinado al de las cuestiones sociales (demográficas), y en esto el artículo es explícito. Pero el ante todo, tomado literalmente de las palabras de la encíclica, es para Methol elemento clave del desarrollo de la argumentación sobre la cuestión demográfica aludida en el documento magisterial.

La otra dimensión, personal, directamente referida a los cónyuges, es primordial y ha sido repetidamente madurada, enseñada, incluso criticada en el ámbito de la Iglesia católica. La perspectiva personalista del amor conyugal en Humanae vitae afianza la enseñanza anterior del magisterio (por ejemplo, Casti connubii, 1930). Pero, en palabras de Methol (1968):

Para decir que seguimos igual, ¿hacía falta una encíclica? Pareciera evidente que no. Sin embargo, hubo encíclica, y es en esta misma donde debemos hallar la razón para entender por que la Iglesia, para reiterarse, lo hace de modo tan importante. ¿Solo repite, o hay más? La propia encíclica nos guiará para ver que no hay mera repetición.

LA PAREJA VS. LAS POLÍTICAS DE LOS PODEROSOS

Methol señala entonces lo que llama el paso de la sociedad doméstica a la sociedad política. Este cambio de enfoque se da mediante la pregunta, dirigida a la sociedad doméstica, acerca de las consecuencias políticas —en la sociedad

global y en la familia— del control artificial de la natalidad. Humanae vitae advierte que, si este se considerase legítimo dentro del matrimonio, no habría argumento para impedir a un Gobierno que impusiera métodos anticonceptivos a su población (n. 17). Y aquí su corolario:

En tal modo los hombres, queriendo evitar las dificultades individuales, familiares o sociales que se encuentran en el cumplimiento de la ley divina, llegarían a dejar a merced de la intervención de las autoridades públicas el sector más personal y más reservado de la intimidad conyugal. (Pablo VI, 1968).

Para Methol, la novedad específica de la Humanae vitae radica no en el llamado a los esposos considerando su relación ad intra, sino en la percepción de la responsabilidad de los esposos de cara también a la sociedad política y conjuntamente en el llamado a los diseñadores y ejecutores de políticas públicas en relación con el control de la natalidad:

Aquí salta la diferencia novedosa con la tradición de Casti Connubii. No se trata solo de la pareja y la familia, sino que estas se ligan explícitamente a una dimensión social, política. Y no a una situación social y política en general, abstracta, en el orden de los principios, pues eso no sería novedad alguna, sino muy concretamente a la situación contemporánea, al complejo mundo actual con sus contrariedades más amplias. La Encíclica Humanae Vitae rompe con el encierro de una ética individualista que imperaba a nivel doméstico, y abre radicalmente —hic et nunc— a la política desde la familia y la pareja humana. […] La procreación es asunto simultáneamente doméstico y político, pero nunca como en nuestra actualidad histórica se han entrelazado tan directamente y se han puesto en mutuo peligro. Por eso Roma ha hablado, de modo inseparable y discurriendo en vaivén entre lo doméstico y lo político. (Methol, 1968).

A tal punto considera inseparables las dimensiones doméstica y política que llega a decir que, si se tratara solo de la pareja, él estaría abierto a la anticoncepción. Pero como no es posible separar la dimensión social de la pareja

de su dimensión privada, en tanto cuna de nuevos ciudadanos, el llamado de Methol a adherirse a Pablo VI no es solo muestra de la lealtad al pontífice que se espera de todo buen católico, sino también punto de apoyo de la libertad de la persona ante la prepotencia: salvaguarda de la soberanía de la pareja por sobre todo intento de atropello de terceros a la conyugalidad.

Señala Methol que no es casualidad que el 29 de julio de 1968 —prácticamente en simultáneo con la aparición de la Humanae vitae— el presidente de Estados Unidos firmara la ley que condicionaba la ayuda de Alimentos para la Paz, para zonas subdesarrolladas, al control de la natalidad que se comprometiera a ejercer el Estado que recibiera la ayuda. Alude también a la apreciación del entonces presidente de Estados Unidos, Lyndon Johnson:[4] rinden más cinco dólares gastados en anticoncepción que cien en desarrollo. Las políticas de control de la natalidad de Estados Unidos sobre América Latina eran una realidad, y en ese año el Congreso aprobó directamente la asignación de fondos para el exterior destinados a planificación familiar (Methol, 1968). De 1968 es también la Declaración de Teherán, en la que se reconoce la planificación natural como derecho humano.[5] En 1968 Paul Ehrlich publica La bomba demográfica, literatura de alarma acerca de la explosión demográfica que llevaría a próximas hambrunas y muertes por esa causa.[6]

Detrás del temor a la explosión demográfica laten corrientes de tipo maltusiano, contra las que Methol alza la voz para hacer eco al papa llamando a no incurrir en prácticas contrarias a la ley natural por causa de las concepciones demográficas deudoras de las nuevas formas de maltusianismo (Methol, 1968). Dichas corrientes responden a concepciones materialistas, estrechas, de la vida, tal como denunciara Juan XXIII años antes, enseñanza recogida por Pablo VI en la encíclica Populorum progressio (1967).

A la concepción materialista y al riesgo de la perspectiva individualista en la consideración de la conyugalidad se levanta la pregunta ineludible dirigida al mayor de los primeros hermanos: ¿dónde está tu hermano? (Génesis 4, 9). La pregunta adquiere singular potencia al arrojar la política (dimensión social) al

seno de la intimidad familiar. El entrelazamiento entre el nosotros cristiano y las realidades políticas es fuerte, innegable, conlleva compromiso, imperativos morales. De allí la incandescencia que Humanae vitae produce (Methol, 1968). En definitiva, el artículo en cuestión denuncia la complicidad de las campañas favorecedoras de la anticoncepción con la pretensión de algunos Estados de dominar sobre otros, en el entendido de que su crecimiento a mayor velocidad supone una amenaza para los primeros por el consiguiente cambio en la accesibilidad a los recursos naturales del planeta, competencia mayor, etc.

A menos de un mes de la aparición de la encíclica, Pablo VI aterrizaba en Colombia para inaugurar la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Colombia, uno de los países privilegiados por Estados Unidos para la aplicación de políticas de control de la natalidad y cuyo Gobierno venía promoviendo asimismo avances en sentido antinatalista. La promulgación de la encíclica, el viaje del pontífice y la adhesión que ofreció el episcopado latinoamericano al papa fueron una señal fuerte de la eficacia de la denuncia del neocolonialismo subyacente a las políticas de control de natalidad.

Curiosamente, por otra parte, Methol no deja de mencionar el dato constatado por el historiador Braudel: «América Latina es un inmenso espacio. Su población humana es escasa y flota en un traje que le está desmesuradamente ancho. El espacio es superabundante y esta superabundancia emborracha a los hombres» (Braudel, 1966; Methol, 1968). La historia de las políticas de control de natalidad sobre los pueblos americanos y otros países pobres es larga, pero escribirla no es el propósito de este trabajo.

Para terminar, una última reflexión que deja el campo abierto a ulteriores desarrollos. En otras obras suyas, Methol desarrolla una explicación para la cultura que pasa del ateísmo mesiánico al ateísmo libertino. De la utopía marxista a la cornucopia permisiva, expresión de Brzeszinski que Methol adopta a gusto. Las revoluciones de 1968 simbolizan, a mi modo de ver, un adelanto de la cornucopia permisiva que veintiún años después desplazaría al vencido ateísmo mesiánico de la URSS, ya para instalarse. Pero el ateísmo libertino —

materialismo hedonista— forja la sociedad de los solos. En efecto, para que nazca una sociedad hacen falta dos grandes cualidades morales íntimamente entrelazadas: el amor y el sacrificio. Al materialismo hedonista le faltan ambos (Methol-Metalli, 2006). Los solos pueden asociarse a conveniencia, pero la dependencia entre ellos no es estructural, sino funcional, muy sujeta a vaivenes. Este es el destino de la sociedad ateo-libertina: el suicidio como sociedad, una temible distopía. Afortunadamente, el ateísmo libertino describe solo a una parte de los que integran la sociedad. La contracara del panorama anterior muy bien la constituye la pareja cristiana que sigue la enseñanza de Humanae vitae. Usando palabras de nuestro autor, que recogen la enseñanza católica: salvo la Iglesia, y en la Iglesia el matrimonio, ninguna otra institución social es sacramento ni puede ser sacramento. Toda otra forma social queda, de este modo, radicalmente desacralizada. Por eso el matrimonio sacramental conjura, cuando es tal, el ateísmo libertino.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Methol Ferré

METHOL FERRÉ, A. y METALLI, A. (2006). La América Latina del siglo XXI, Buenos Aires, Edhasa.

METHOL FERRÉ, A. (1982). «Iglesia y Familia en la Historia de América Latina», separata de la revista Medellín, n.° 29, marzo, pp. 110-122.

METHOL FERRÉ, A. «Pablo VI o el honor de Dios». Víspera, n.º 7, pp. 75–85.

Sobre Methol Ferré

DÍAZ, Bárbara. «Alberto Methol Ferré: una influencia fundamental en el pensamiento del papa Francisco», Cuadernos del CLAEH, segunda serie, año 34, n.º 101, 2015-1, pp. 63-85.

DÍAZ, B;PODETTI, R. (2017). «Catholicism and the building of Latin American culture: The reflections of Alberto Methol Ferré», Religion Compass, 11. https://doi.org/10.1111/rec3.12239.

Otras fuentes

BBC. Informe sobre control demográfico, recuperado de: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/10/111028_control_demografico. 16 de setiembre 2018.

BRAUDEL, Fernand (1966). Las Civilizaciones actuales. Madrid, Tecnos, p. 372.

UNIVERSIDAD DE SEVILLA. recuperado de: http://www.geografia.us.es/web/contenidos/becarios/materiales/archivos/POLITI
15 de setiembre de 2018.

---

[1] Entrevista al historiador uruguayo José Claudio Williman, 2004.

[2] Recuerdo personal de los relatos escuchados a Methol Ferré en sus cursos.

[3] Humanae vitae, 2.

[4] «Encaremos en todas las tierras, incluyendo esta tierra, los crecientes problemas de nuestras crecientes poblaciones y busquémosle las respuestas a esto que es el máximo reto al futuro del mundo. Actuemos sobre el hecho de que

cinco dólares invertidos en control de la natalidad equivalen a cien dólares invertidos en desarrollo económico.» L. B. JOHNSON, Discurso pronunciado en San Francisco, California, en julio de 1965 con motivo del vigésimo aniversario de la ONU, citado en: RODRÍGUEZ MELGAREJO, G. (1968). Víspera, n.º 7, p. 86.

[5] Universidad de Sevilla, recuperado de: http://www.geografia.us.es/web/contenidos/becarios/materiales/archivos/POLITI(15 de setiembre de 2018.

[6] BBC, Informe sobre el control demográfico, recuperado de: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/10/111028_control_demografico. 16 de setiembre 2018.